CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1957. — Imprimeur, n° 1.662.

LA MAISON-DIEU

N° 50

SOMMAIRE

LE MARIAGE

PRINCIPES LITURGIQUES ET DOCTRINAUX

HENRI JENNY. Archiprêtre de Douai. — *Le mariage dans la Bible* 5

PIERRE JOUNEL. — *La liturgie romaine du mariage. Etapes de son élaboration* 30

I.-H. DALMAIS, o.p. — *La liturgie du mariage dans les Eglises orientales. Structure, histoire, signification* 58

A.-M. ROGUET, o.p. — *Essai de synthèse théologique* .. 70

ORIENTATIONS PASTORALES *

GÉRARD FRANSEN. Professeur à l'Université de Louvain. — *Droit canonique et pastorale du mariage* 88

JEAN ROSSET. Vicaire à Saint-Germain-en-Laye (diocèse de Versailles). — *La catéchèse des fiancés et leur participation aux sacrements* .. 94

J. GUIHÉNEUF. Curé de Rougé (diocèse de Nantes). — *Attitude pastorale devant les futurs époux* 102

A. GURGAND. Curé de La Motte-Saint-Héray (diocèse de Poitiers). — *La préparation au mariage des indifférents et des chrétiens sans instruction religieuse* 105

GUILLAUME DE VAUMAS. Curé de Sainte-Geneviève de Nanterre (diocèse de Paris). — *La préparation de fiancés au mariage en milieu urbain* .. 114

A.-M. ROGUET, o.p. — *Le sermon de mariage* 125

J. GELINEAU, s.j. — *La célébration liturgique du mariage* 130

Conclusions de la session de Versailles 153

* Parmi quelques rapports prononcés à Versailles qui n'ont pu trouver place dans ce numéro, signalons la remarquable étude de M. l'abbé Caffarel : *Qu'est-ce que les fiançailles ? La réponse d'une enquête*, qu'on peut lire dans l'*Anneau d'Or*, n° 73.

*
* *

CHRONIQUES

A.-G. Martimort. *Mgr Léon-Albert Terrier* 159
Bernard Botte. Moine du Mont-César. *L'Institut Supérieur de liturgie de Paris* 161

BIBLIOGRAPHIE

Paul Doncoeur, s.j. *La Vie de la Liturgie*, du R. P. Bouyer. 166
A.-G. Martimort. *La nouvelle Liturgie de l'Eglise réformée de France* 173

Famille, virginité

H. Oster : *Le chant du foyer, esprit et forme d'une liturgie familiale* (A.-M. R.). — J. Viollet : *Orientations de Pastorale familiale*, 177. — J.-M. Perrin : *La virginité chrétienne* (P. J.), 178.

Bréviaire, office, psautier

Breviarium Romanum..., 5ª editio post typicam, 179. — *Petit Office de la B. V. M.*, édition amplifiée (J. Jounel). — A.-M. Henry : *Bréviaire de poche*, 180. — *Le Psautier de la Bible de Jérusalem.* — M.-F. Moos : *Les Psaumes, prière des chrétiens*, 181. — A. Chouraqui : *Les Psaumes.* — Fr. Vandenbroucke : *Les Psaumes et le Christ*, 182 (A.-M. Roguet).

Catéchisme

Fr. Derkenne : *La vie et la joie au catéchisme*, première année, 182. — P. Babin et J. Servel : *Jusqu'à son retour.* — Baumgartner : *L'Église*, 185. — M. Nibault : *Le Christ, notre vie*, 186. — G. Dousselin : *La prière des enfants au rythme de l'Église*, I. — P. Rodemacq : *Prions chaque jour*, 187. — J. Peyrade : *Gloire au Père. Prières de plein air.* — *Formation religieuse en Afrique Noire*, 188. — J.-M. Dingeon : *Méthode progressive d'enseignement religieux*, 189 (Fr. Vincent Ayel).

Dictionnaire de Droit canonique, fasc. 33-34; *L'Année canonique*, t. III, 191 (P. J.).

Livres reçus 191
Nos principaux dépositaires 192

(Semaine d'étude pour professeurs de liturgie, Louvain, juillet 1957 : p. 152.)

LE MARIAGE DANS LA BIBLE

Je ne me fais aucune illusion — ni vous non plus — sur l'ampleur de la tâche qui m'a été confiée, et donc sur l'infirmité de l'ouvrier : présenter en une heure le « donné biblique du mariage ». Mais il était nécessaire, au seuil de ces trois journées d'étude pastorale, de nous mettre dans l'atmosphère de foi religieuse et de mystère sacré qui nous aide à réfléchir sur les devoirs du pasteur en ce qui concerne le mariage.

Or, rien n'est plus capable de nous donner les vraies orientations, rien de plus capital que la Bible, où nous avons non seulement des Paroles de Dieu, mais toute une histoire, et dans cette histoire, le dessein éternel du Père qui dans le Christ veut sauver le monde, refaire un monde nouveau.

Je suppose donc que nous sommes tous d'accord sur l'unité profonde de la Bible, où le même Esprit parle à toutes les pages, où toutes les pages se répondent l'une à l'autre, se complètent, s'expliquent, s'approfondissent de telle façon qu'à travers les diversités multiples de date, de lieu, d'événements, de genres littéraires, peu à peu se dégage une vision harmonieuse de la Pensée divine et du chef-d'œuvre de la Rédemption.

Il s'agit donc de savoir comment se présente le mariage dans la Bible. Est-ce qu'elle s'occupe du mariage ? S'il y a des mariages dans la Bible, ont-ils un sens ? Si l'on nous parle de mariage, est-ce à propos de détails, pour situer des personnages, ou bien le mariage fait-il corps avec la révélation, avec l'histoire de la rédemption ? Serait-il le signe de réalités cachées ? Vous pensez tout de suite au texte clas-

sique : *Sacramentum hoc magnum est... in Christo et in Ecclesia.* Mais ce texte de saint Paul est-il un aérolithe dans la Bible ? Est-il une « bonne parole » mystique de l'Apôtre, ou bien résume-t-il toute l'économie du salut ?

Or, pour être sûr de donner l'essentiel de notre conclusion, dès maintenant je dois proclamer : le mariage est partout dans la Bible, la Bible est comme hantée par l'idée de mariage et le mystère des noces; la Bible est un immense chant d'amour de l'homme et de la femme, de l'Époux et de l'Épouse; la Bible, c'est l'histoire merveilleuse et tragique d'un grand amour, celui de Dieu et de son Peuple, du Christ et de son Église, et aussi (voilà qui est extraordinaire) d'un amour dont les beautés font resplendir jusqu'aux plus humbles amours de l'homme chrétien et de la femme chrétienne. *Sacramentum hoc magnum est.*

Il ne m'est pas possible de faire une étude détaillée de tous les textes. Et même je les supposerai déjà connus de la plupart d'entre vous, la Bible étant notre compagnie, notre prédication, notre vie. Je voudrais faire surgir quelques-uns de ces textes fameux, et montrer comment ils se tiennent et s'appellent et s'avancent. Je prendrai la Bible comme elle se présente aujourd'hui : de la Genèse à l'Apocalypse, dans la suite chronologique des événements qu'elle évoque (de la Création du monde à la Parousie) plutôt que dans l'évolution littéraire des livres qui la composent : ce serait plus intelligent de remettre les textes dans leur contexte et à leur place dans le temps, mais ce serait aussi plus compliqué et très long.

Mais je ne viens pas ici en exégète pédant, ni non plus d'ailleurs en apologète ou en théologien. Je ne vais pas essayer de démontrer une thèse, ni même de prouver que le mariage est un sacrement. Nous allons nous mettre en face des faits bibliques, en face de la Parole de Dieu. Et comme Jésus disait à ses premiers disciples : « Venez et voyez », je dirai : « Ouvrez le Livre, écoutez et regardez. »

Et voici les grandes étapes : la Création, Abraham, Moïse, David, les prophètes, le Christ, saint Paul, saint Jean.

Une dernière remarque avant de commencer : nous entendons le mariage, non pas au sens réduit et très partiel de l'union des sexes, mais dans sa plus grande ampleur d'institution sacrée, humaine et divine : la communauté d'amour

et de vie de l'homme et de la femme, qui fondent cette cellule de la société humaine qu'est la famille, engendrent les enfants qui les continuent et par là font croître vers sa destinée l'humanité créée par Dieu et pour Dieu.

*
* *

La Genèse.

Comme dans la symphonie, chef-d'œuvre d'un musicien génial, le thème éclate dès les premières mesures. Le thème du mariage, dès le commencement de la Bible, nous le trouvons en plein cœur du récit de la Création qui inaugure toute l'histoire rédemptrice.

Il y a deux récits, à la vérité, au début de la Genèse, et qui ne sont pas, je le sais, de la même époque. Mais, joints ensemble et placés en tête de toute la Bible, ils prennent une signification « capitale », c'est le cas de le dire. Nous les joindrons, nous aussi, bien qu'ils soient si différents de facture, de couleur et d'esprit; l'un est le chant lyrique du Cosmos et donne une vue optimiste de la création première : l'homme au centre de la planète comme le roi et prêtre de l'univers.

Le second récit, d'allure plus dramatique et plus pessimiste, est ordonné à la chute et aux préludes de la rédemption messianique. Mais il comporte dans sa première partie une présentation du premier couple, en plein paradis terrestre, sous la lumière de la bonté divine.

Ces deux premiers chapitres sont déjà un fondement sûr de toute la théologie du mariage. C'est à ces deux pages que se réfèreront sans cesse, jusqu'à l'Apocalypse, tous les auteurs sacrés qui parleront du mariage : saint Paul, saint Jean et le Christ lui-même qui dira : *Ab initio non fuit sic...* « Allez relire le texte de la Genèse. »

Mais il s'agit de bien autre chose que des textes : c'est la réalité même du mariage humain, et déjà le mystère étrange dont il est le signe, que nous trouvons en ces premiers instants du monde. Dieu agit en vue de l'avenir. Dieu pense à l'Incarnation, Dieu pense au Paradis final, losrqu'il se promène, le soir, en ce premier paradis terrestre. Vous me direz que nous voyons trop loin : mais n'ou-

bliez pas que notre vision de la Bible est illuminée de toutes les révélations subséquentes, et qu'aujourd'hui, nous avons le droit et le devoir de profiter de tout ce que nous savons, de ce que le Christ a dit et a fait, pour lire intelligemment les textes primitifs. Les Pères l'ont toujours fait; ils apercevaient, bien mieux que nous, les clartés fulgurantes de textes aussi fondamentaux.

« Faisons l'homme à notre image et comme à notre ressemblance... Et Dieu créa l'homme à son image... » Dans cet Adam premier nous devons voir déjà le véritable Adam, parfaite image de son Père : *Christus cogitatur homo futurus* (Tertullien).

Plus loin, dans le second récit, nous assistons à la naissance merveilleuse de la femme. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je vais lui faire une aide semblable à lui. » Adam voit défiler tous les animaux et aucun ne paraît pouvoir lui apporter cette aide et cette similitude. Alors le Seigneur Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme — ce sommeil qui évoque irrésistiblement la mort du Christ en croix — et, de son côté, il prit un peu de chair dont il fit la femme : plus tard nous verrons le Christ, en saint Jean, dont le côté blessé laisse échapper un peu de sang et d'eau, les deux sacrements de l'Église son Épouse.

Quand Adam vit venir à lui cette femme, que Dieu avait fait naître de lui-même, il s'écria, et c'est le premier chant d'amour sorti du cœur de l'homme : « A ce coup, c'est l'os de mes os, la chair de ma chair. Elle sera appelée *iša*, car elle fut tirée de l'homme, celle-ci (car elle a été prise de l'homme-*iš*) » : elle est vraiment le féminin de l'homme.

« C'est pourquoi, continue la Parole de Dieu, l'homme quitte son père et sa mère, et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. »

Nous avons là une prophétie du monde surnaturel en même temps que du monde naturel. N'oublions pas que la première humanité est appelée à l'ordre de la grâce — et que, sans le péché originel, le mariage aurait été le moyen de donner la vie surnaturelle en même temps que la naissance. Dans la première vision du monde, tel que Dieu le voulait avant le refus de l'homme, le mariage était une communication de Dieu, une production de vie, à l'image

de Dieu. Lorsque l'on sait que Dieu ne reviendra pas sur cette première bénédiction, et que le Christ, Fils de Dieu incarné, sortira un jour de cette humanité qui commence, on ne peut pas ne pas entrevoir que le mariage est à l'origine même de la rédemption, en même temps que de la création.

Ainsi le mariage prend-il dès le début un caractère sacré et mystérieux : il est le signe de réalités immenses. Il est le moyen providentiel de produire l'homme à la ressemblance de Dieu, plus tard à la ressemblance du Christ.

Et c'est en s'inspirant de ces pages que Paul pourra plus tard dire et répéter une de ses formules en cascade : « Le Christ est le chef de l'homme, l'homme est le chef de la femme, Dieu est le Chef du Christ : *Omnis viri caput Christus es; caput autem mulieris, vir; caput vero Christi, Deus* » (1 Cor., 11).

Contre toutes les hérésies qui tenteront de mépriser la femme, de mépriser la sexualité ou la chair, la Parole de Dieu, dès le début de l'histoire, sacralise à jamais dans un optimisme de source, l'institution divine du mariage; et c'est le Sabbat, autre institution divine, ordonnée à la louange de Dieu, qui permettra à l'homme de chanter les œuvres du Créateur, au sommet desquelles se situent l'homme et la femme, l'homme unique en ses deux éléments indissolublement joints.

Mais voici qu'il faut déchanter peut-être. Après les notes éclatantes du thème symphonique, les dissonances viennent apporter le désordre à notre envolée lyrique. C'est la chute (ch. 3 de la Genèse). Les deux éléments, l'homme et la femme, sont unis, là encore, mais pour le péché. Que dis-je : « ils sont unis » ? Ils sont complices mais déjà ennemis l'un de l'autre : ils se distinguent et ils s'accusent. A Dieu qui l'interpelle, Adam répond : « Ce n'est pas moi, c'est la femme que tu as mise avec moi. » Dans ce « moi », opposé à « elle », la femme, il y a déjà le germe de tous les divorces.

Les conséquences de la faute vont toucher l'homme et la femme dans leur être même : l'une des conséquences les plus terribles de la rupture avec Dieu, c'est cette rupture de l'homme avec la femme, son aide qui ne l'aidera plus, qui deviendra sa victime : le désaxement sexuel est dans notre monde pécheur la suite et le signe de l'orgueil et de l'égoïsme. L'homme est touché dans son travail et la femme

dans ses maternités, mais l'un et l'autre sont blessés dans leur accord et similitude : « Ton désir se portera vers ton mari et il dominera sur toi. » Ainsi la domination masculine mettra en infériorité la femme qui lui était semblable, et la femme, pourtant victime, tombera par instinct dans la servitude de l'homme.

Avant la chute ils étaient nus sans honte. Maintenant, ils ne sont plus à l'aise l'un en face de l'autre : le péché a blessé l'humanité dans cette institution sacrée du couple.

Mais la sanction, nous le savons, est accompagnée d'étranges prophéties. Au serpent (Satan), qui est le grand responsable, Dieu a parlé, et nous allons voir surgir tout à coup l'image d'une autre femme, d'une nouvelle Ève, d'une autre Épouse, d'un monde nouveau, d'une humanité mystérieuse issue elle aussi de la première Ève. Tout n'est pas fini, après les ravages du péché : « Entre toi et la Femme je mettrai une lutte, entre ta descendance et sa descendance... Ce descendant à venir te blessera à la tête. » Nous connaissons tous cette première annonce de l'Évangile et de l'Église.

La Femme, ici, c'est Ève, la première, donc l'humanité à sauver et qui sera sauvée; c'est donc aussi l'Église, l'Épouse de Dieu qui mettra au monde un Homme nouveau; c'est la Vierge Marie qui saura un Descendant unique et une descendance innombrable dans cette unicité; Marie, dont le Fils écrasera la tête du serpent. Si nous ne perdons pas de vue tout le reste de l'Écriture, si nous éclairons cette prophétie des lumières que nous donnent les faits du Nouveau Testament, alors, plus de doute : non seulement le mariage n'est pas détruit (mais nous savons qu'il portera une blessure), le mariage demeure et produit ses fruits, puisqu'il y aura une descendance; mais aussi un autre et mystérieux mariage va se conclure, puisqu'une nouvelle Ève est entrevue, une autre Épouse qui sera Mère du genre humain — et cette autre Épouse, c'est Marie, et c'est l'Église à la fois. Ainsi les grands thèmes néotestamentaires — que nous aurons à présenter — se trouvent inclus d'une manière encore bien obscure, mais réelle, dans cet Évangile des origines, où tant de réalités chrétiennes sont déjà engagées.

C'est une réédition de la bénédiction première : « Croissez et multipliez », c'est l'annonce d'une bénédiction nouvelle

sur le plan de la grâce rédemptrice. L'Église ose dire au moment de la messe de mariage : « Cette seule bénédiction que le péché originel n'a pas enlevée (*Quae sola nec per originalis peccati poenam nec per diluvii est ablata sententiam*). »

C'est ici qu'il faudrait rappeler combien l'expérience simplement humaine du mariage, dans tous les âges et dans toutes les civilisations, et particulièrement dans la civilisation hébraïque et juive, a sans cesse proclamé la bonté foncière de la création divine du mariage et du couple, combien partout on a mis en relief le caractère sacré et mystérieux des noces, combien, malgré les fautes, la joie du mariage a été honorée et célébrée, et comment la révélation surnaturelle est venue s'accrocher à un élément humain déjà disposé providentiellement à figurer et à révéler les mystères plus profonds de l'union de l'homme avec Dieu.

Nous avons insisté avec raison sur ces textes fondamentaux de la Genèse. C'est toujours là qu'il faudra revenir : le Christ nous en donnera l'exemple. Ces textes servaient de prologue : ils sont plus que de l'histoire; ils sont la prophétie ou la sagesse de toute l'économie du salut.

*
* *

Abraham.

Lorsque commence l'histoire elle-même de la rédemption, nous sommes à l'époque d'Abraham. Dieu va intervenir pour choisir l'homme qui sera à la racine du peuple de Dieu. Et voici qu'avec la promesse, la grâce et la foi, éclate à nouveau le thème du mariage[1].

Ici encore, nous ne sommes pas sans guide; saint Paul, dans les épîtres aux Galates, aux Romains, vient à notre aide pour nous faire lire intelligemment.

Abraham est appelé : « Sors de ton pays... va dans la terre que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai... toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » (Gen., 12).

1. Pour cette étude sur Abraham, nous sommes en dépendance étroite d'une conférence inédite du R. P. Féret, O.P.

Une race, une terre, une bénédiction nouvelle : tels sont les éléments de la promesse. Mais remarquons immédiatement que tout cela ne pourra se faire sans le mariage. C'est par le moyen de la race que la Rédemption va s'opérer. Soulignons-le : la race elle-même, c'est cela, l'objet de la promesse religieuse; et déjà se réalise le Protévangile : elle vient, cette descendance d'Ève qui écrasera la tête du serpent.

Mais il y a plus. C'est dans un mystère conjugal (j'allais dire un drame conjugal) que commence le mystère rédempteur. Abraham n'est pas seul. Il a une femme, Saraï. Saraï est stérile. Abraham croit comprendre que la race élue sortira d'une autre femme, une servante (Agar, une Égyptienne). Selon la coutume de l'époque, Saraï dit à Abraham : « Puisque le Seigneur m'a rendue stérile, va, je te prie, vers ma servante, peut-être aurai-je par elle des enfants. » Mais ce n'est pas ainsi que Dieu l'entend. C'est bien Sara qui sera la mère de la race élue. C'est elle, la femme légitime, et non la servante.

Dieu dit à Abraham : « Tu n'appelleras plus ta femme Saraï, mais Sara (princesse). Je la bénirai et je te donnerai d'elle un fils. Elle sera la mère des nations, et des rois sortiront d'elle. » Au chapitre 18, une scène très colorée nous montre la visite des trois messagers mystérieux, et c'est l'annonce de la naissance d'Isaac (lire 18, 9-14).

J'ai parlé de drame conjugal. C'est qu'en effet Agar, lorsqu'elle eut son petit Ismaël, a été chassée d'abord, par Sara, la stérile, l'épouse ridiculisée par la fécondité de sa servante. Abraham va devoir choisir. Normalement, selon les vues humaines, et apparemment selon la promesse même de Dieu, il devrait choisir Agar, puisqu'elle a été bénie de Dieu, qu'elle lui a donné un fils. Mais non, Dieu lui demande de choisir Sara, de garder Sara, sa vraie femme, la femme de son mariage légitime. Et Dieu donne à cette femme stérile la bénédiction de l'enfant. Elle est vieille, elle est stérile, mais c'est justement pourquoi Dieu intervient.

Alors, « Abraham eut foi et cela lui fut imputé à justice ». Foi en Dieu qui l'appelle. Foi en Dieu qui lui annonce et lui donne un fils, Isaac. Mais foi aussi en sa femme légitime. La foi religieuse d'Abraham coïncide avec sa foi conjugale. Il y a là un profond mystère. En même temps

qu'il commence la grande histoire du salut, Dieu, intervenant dans le monde, redonne au mariage son caractère sacré et prépare dans l'enfant d'Abraham et de Sara, la nouvelle humanité, le peuple des croyants.

Dans l'épître aux Galates, où saint Paul affirme avec tant de vigueur la gratuité du salut, il évoque l'histoire d'Abraham : « L'Écriture dit qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre, mais celui de la servante était l'enfant de la nature, celui de la femme libre, l'enfant de la promesse... »

Rien de plus « naturel » que d'avoir un enfant d'Agar l'Égyptienne : mais il est très difficile, il est « sur-naturel » d'avoir un enfant de Sara la stérile : c'est justement parce que c'est impossible que Dieu vient et qu'il demande la foi. Rien n'est impossible à Dieu. C'est pourquoi l'enfant de Sara est engendré dans la liberté de l'acte de foi. Il faut faire confiance à Dieu pour croire que Sara sera mère. Et c'est ridicule, humainement, de croire à cette absurdité qu'une vieille femme peut mettre au monde un enfant. Pourtant, c'est cette chose risible que Dieu demande et c'est à cette ridicule promesse qu'Abraham a cru. Là est le prélude des merveilles. C'était la première ébauche d'un autre miracle : au commencement du Nouveau Testament, ce n'est plus la vieille femme, c'est la Vierge Marie qui va enfanter virginalement et qui, elle aussi, répondra par la foi à l'appel de son Dieu. On pourrait comparer les deux annonces; des deux côtés : une chose impossible, une merveille gratuite, et la foi.

Voilà donc, au début de l'intervention historique de Dieu, une consécration éclatante de l'importance du mystère nuptial, lié intimement au mystère rédempteur.

Après l'histoire d'Abraham, son fils Isaac est héritier de la promesse : or, près de lui, une femme encore, Rébecca, et c'est cette femme, semble-t-il, personnage central et dynamique de cette époque, c'est elle que l'on va chercher au pays des ancêtres, c'est elle qui intervient auprès de son fils Jacob pour la transmission de l'héritage divin des promesses.

Puis voici Jacob et, près de lui, la bien-aimée Rachel pour laquelle il va travailler sept ans, mais c'est Lia qu'il reçoit; il travaille sept années encore, et obtient l'épouse

préférée. Jacob a une histoire plus complexe, mais lui-même est plus compliqué; dès sa naissance il est en lutte, mêlant l'habileté humaine aux dons de Dieu, et il trouvera peu à peu dans la purification des épreuves l'harmonie profonde de la foi.

Alors, comment nous étonner que la liturgie, dont la vue est si pénétrante, s'en aille chercher ces vieux patriarches et leurs femmes pour accompagner dans le cortège nuptial nos jeunes époux chrétiens? La meilleure bénédiction, c'est celle de ces âges anciens où s'est fondée notre foi. La foi en Dieu et la foi conjugale : *Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob sit vobiscum.* Et dans la bénédiction de l'épouse : *Amabilis viro suo ut Rachel, sapiens ut Rebecca, longaeva et fidelis ut Sara.* On dit que certains prêtres, effrayés de ces mots sonores, ou même quelque missel, pour être plus moderne en se faisant apparemment antisémite, n'osent pas nommer ces femmes par leurs noms et traduisent : « Ayez les qualités des saintes femmes de l'Ancien Testament. » Aurions-nous peur de Sara, Rébecca et Rachel, ces aïeules toujours si belles dans leur éblouissante jeunesse?

La liturgie chrétienne des noces est d'essence patriarcale.

*
* *

Moïse.

Après la période patriarcale de la promesse et de la foi, au bout d'une période obscure où la race élue semble avoir oublié ses origines et sa destinée, et sombre dans la servitude égyptienne, voici l'intervention capitale de Yahvé dans la merveille de l'exode, de la Pâque et du Sinaï. Cette race, issue d'Abraham, il la faut maintenir, l'organiser en une nation, lui donner une institution, une loi, et lui conférer sa mission universelle. Moïse apparaît comme le chef prestigieux de cette besogne gigantesque.

Où va paraître ici le mystère des noces? Il ne semble pas que la femme de Moïse ait joué un rôle particulier, bien que la Bible nous parle plusieurs fois de cette étrange fille de Jethro, qui semble avoir d'abord boudé pour son fils la circoncision ancestrale et n'ait suivi que péniblement Moïse dans son exceptionnelle destinée (Ex., 4, 24-26). N'y a-t-il

pas là une première ébauche de la séparation nécessaire, lorsqu'on est tout donné au Royaume de Dieu ? Moïse sera étonnamment seul dans son aventure. Et le mariage sur le plan individuel semble passer ici dans l'ombre.

Mais c'est qu'un autre mariage mystérieux se prépare. Dieu, dans l'événement de l'Exode, et surtout du Sinaï, se choisit une épouse dans cette nation sainte qu'il met à part des autres peuples. Sans doute, l'allégorie du mariage n'affleure pas encore dans les textes, mais nous qui lisons les prophètes, nous savons qu'ils apercevront après coup, dans la période du désert, le temps merveilleux des fiançailles. « Désormais, si vous obéissez à ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez parmi tous les peuples mon peuple particulier. Toute la terre est à moi, mais vous me serez un royaume de prêtres et une nation sacrée » (Exode, 19, 3-6).

C'est une alliance, en effet, que Dieu veut faire avec son peuple, un contrat qui les liera l'un à l'autre pour les grandes œuvres de l'avenir. La base de cette alliance sera la Loi : et le but à obtenir c'est la constitution du Règne ou du Royaume de Dieu.

Il serait intéressant de savoir quel est le sort de la femme dans l'institution du mariage, selon la Loi de Moïse. A la vérité, elle semble d'abord avoir peu de place : serions-nous retombés dans les coutumes païennes ? (Ex., 20, 17). Dans la première formulation du Décalogue : « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, sa femme, son esclave, son bœuf, son âne... » la femme est mise dans l'ensemble, au milieu de tous les biens du prochain.

Mais plus tard, remarquons le progrès, dans la nouvelle rédaction du Code deutéronomique : la femme est mise à part (Deut., 5, 21) : « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain. Tu ne convoiteras pas sa maison, ni son champ, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne. » Signalons au passage les multiples prescriptions concernant la vie sexuelle, qui relèvent souvent de coutumes ancestrales où transparaît un obscur pessimisme sur les relations avec la femme. Mais nous voyons aussi avec quelle force est poursuivi l'adultère, puni de mort par la Loi de Moïse.

Notons encore, dans ce même ordre d'idées, certaines lois qui donnent au mariage un privilège quasi religieux sur le

plan des lois de la guerre. « Qui est fiancé à une femme et ne l'a pas encore épousée, que celui-là s'en retourne chez lui de peur qu'il ne périsse dans la bataille et qu'un autre ne l'épouse » (Deut., 20, 7). « Quand un homme sera nouvellement marié, il n'ira pas à la guerre et on ne lui imposera aucune charge. Pendant un an il sera libre de rester à son foyer et de rendre heureuse la femme qu'il aura épousée » (24, 5). On ne mobilise pas les jeunes mariés! Mais à côté de ces beaux aspects du mariage au temps mosaïque, n'oublions pas que le divorce et la polygamie ont continué leurs ravages, et que Jésus devra plus tard expliquer : « Moïse à cause de la dureté de vos cœurs, a dû tolérer le divorce... mais au commencement, il n'en fut pas ainsi. »

Comme nous le disions tout à l'heure, ce n'est pas sur le plan humain du mariage, dans le domaine restreint du couple conjugal, que la période mosaïque manifeste un progrès. C'est sur le plan même du salut rédempteur par le peuple choisi de Dieu.

L'alliance que Dieu a contractée avec la nation sainte va devenir de plus en plus une alliance qui prend les allures d'un mariage. Au lieu d'un contrat juridique, c'est une relation d'affection et de confiance que vont réclamer les prophètes. La loi qui régit le peuple messianique tend à devenir une loi d'amour. Le règne de Dieu, qu'il s'agit d'organiser, n'est pas le régime tyrannique d'un Baal, mais celui d'un père ou d'un époux. Il ressemblera de plus en plus à des noces mystérieuses entre les deux partenaires : ce peuple et son Dieu.

*
* *

David et les prophètes.

Les origines de cette transformation, nous les trouverons à un nouveau tournant de l'Histoire Sainte, à l'époque davidique où commence l'ère du prophétisme. Mais ici, une nouvelle notion, peu à peu, va prendre du relief : l'idée de péché et de pardon. Cette nation que Dieu s'est choisie pour sa part à lui, ne sera pas fidèle, et ses chefs eux-mêmes vont montrer l'exemple de l'infidélité. Le patron des pécheurs repentants et sauvés est celui-là même qui est l'ancêtre du

Messie : j'ai nommé le roi David. Une expérience tragique est au commencement de cette nouvelle époque, et c'est encore un drame conjugal. Une femme est, si l'on peut dire, l'héroïne de cet épisode capital : Bethsabée, la complice de l'adultère, mais aussi la mère de Salomon, l'aïeule du Messie, une de ces femmes que nommera expressément pour nous signaler un étonnant mystère, la généalogie de Jésus en saint Matthieu : *David autem rex genuit Salomonem ex ea quae fuit Uriae*. David a péché : il a ajouté le meurtre à l'adultère. Nathan, le prophète, va intervenir : « C'est toi le voleur de la petite brebis » (*Tu es ille vir*). David va comprendre l'énormité de sa faute. Mais Dieu pardonne, et une extraordinaire miséricorde apporte un élément nouveau : voici que, après la mort de l'enfant, né du péché, un autre enfant va naître; la femme coupable est intégrée dans le plan divin : elle devient la femme légitime de David et la mère de Salomon. Et c'est le même Nathan qui annonce au roi les merveilleuses perspectives messianiques; c'est la même Bethsabée qui jouera, à l'avènement de son propre fils, un rôle primordial.

Tous ces événements, et plus tard tant d'autres péchés, péchés personnels ou péchés de la nation, seront l'occasion pour les prophètes de développer le grand thème conjugal qui servira à la formation spirituelle du peuple saint.

Nous sommes obligés, non pas même de résumer, mais simplement d'évoquer les phases de cette immense éducation.

Le péché d'Israël en face de son Seigneur Yahweh est présenté par l'Écriture comme un adultère ou comme une prostitution. D'une part, parce que la désobéissance envers son Dieu est pour le peuple choisi un manquement à l'alliance mosaïque, de plus en plus considérée comme un mystique mariage, d'autre part aussi parce que l'adultère proprement dit, et les péchés de la chair qui mettent en cause l'institution sacrée du mariage, ont des répercussions immédiates sur le comportement religieux. L'homme adultère épouse les idolâtries de la femme avec laquelle il pèche. Salomon bâtit des temples aux dieux étrangers en même temps que des palais pour ses concubines.

L'amour humain, dès qu'il s'engage hors des voies marquées par Dieu, devient une idolâtrie. Et l'idolâtrie elle-

même est une sorte d'adultère vis-à-vis de ce Dieu unique et jaloux auquel est fiancée la nation sainte.

Nous connaissons ces thèmes, et il me suffira de citer quelques textes fondamentaux, oracles des prophètes.

Le premier et peut-être le créateur du thème central, c'est le prophète Osée. Nous avons discuté jadis, dans nos cours d'Écriture Sainte, sur cette femme étrange que le prophète devait épouser. Est-elle réelle ou allégorique? Fut-elle une prostituée avant le mariage ou une adultère après? Peu importe la solution apportée à ces questions secondaires. Ce qui nous intéresse, c'est l'idée sous-jacente et qui aura une éclatante fortune.

> Je vais l'attirer, dit Dieu, la conduire au désert et parler à son cœur. Ensuite, je lui donnerai ses vignes et la vallée d'Acor, telle une porte d'espérance; elle s'y rendra, comme aux jours de sa jeunesse et comme au jour où elle monta du pays d'Égypte. En ce jour-là, dit le Seigneur, tu m'appelleras : mon mari, et non plus : mon Baal (= mon maître-propriétaire)... Je dirai à Lô-Ammi (Pas-mon-peuple) : Tu es mon peuple : et il répondra : Mon Dieu! (Osée, 2, 16).

Il faudrait lire tout le magnifique chapitre 11.

Plus tard, c'est le prophète Jérémie qui annonce la nouvelle alliance, après la grande épreuve de l'exil : alliance spirituelle et personnelle :

> Reviens, vierge d'Israël, reviens ici de tes villes.
> Jusques à quand vas-tu vagabonder, fille rebelle?
> Car Yahweh crée du nouveau sur la terre,
> La femme recherche son mari (31, 22).

> Voici que viennent des jours où je ferai avec Israël et Juda une alliance nouvelle... Elle sera différente de celle que j'ai conclue avec leurs pères, au jour où je les ai pris par la main pour les faire sortir d'Égypte, pacte qu'ils ont violé, quoique je fusse leur époux. Mais voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël. Je mettrai en eux ma loi et je la garderai dans leur cœur; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple... (31, 31).

Le thème conjugal resplendira d'un vif éclat dans un des sommets de la Bible, cet extraordinaire chapitre 16

d'Ézéchiel, si réaliste et si mystique à la fois. C'est toute l'histoire de la nation choisie considérée comme une fille abandonnée, sauvée par Dieu, choyée et chérie comme une épouse : « Ton père était un Amorrhéen et ta mère une Hittite... le jour où tu es née tu as été exposée au milieu des champs; on n'avait que du dégoût pour toi... En passant près de toi je t'ai aperçue et je t'ai crié : Vis... vis. » Puis le prophète raconte la vêture et la parure de cette jeune fille. « ... De plus en plus belle tu parvins à la dignité royale... Mais tu t'es fiée à ta beauté... et tu t'es déshonorée en te livrant à tout venant... tu as été la femme adultère qui accueille les étrangers au lieu de ton mari... »

Puis, c'est le couplet atroce du châtiment : « Je vais assembler tes amants et ils te dépouilleront... »

Enfin, c'est la restauration et le pardon : « Mais moi, je me souviendrai de l'alliance que j'ai conclue avec toi au temps de ta jeunesse... »

Enfin, les derniers chapitres d'Isaïe sont illuminés du même thème. Jérusalem radieuse nous est présentée comme l'épouse de Yahvé et la mère d'innombrables enfants. *Surge, illuminare Jerusalem...* « Tout le monde se rassemble. Tes fils arrivent de loin et tes filles que l'on porte sur la hanche... » La liturgie de l'Épiphanie chante, avec ce texte fameux, les épousailles du Christ et de l'Église, où sont conviés les rois de Tharsis et des Iles.

*
* *

Un livre tout entier de l'Ancien Testament, le Cantique des Cantiques, va reprendre le thème des noces et en faire un chant d'amour que tous les vrais commentateurs, à travers l'histoire de l'exégèse, ont compris comme étant celui de l'alliance entre Dieu et l'humanité, Yahvé et Israël, le Christ et son Église. Quelle qu'en soit l'interprétation première, réaliste ou allégorique, tous les connaisseurs de la Bible nous disent qu'il chante ces épousailles mystérieuses.

Et pourquoi l'auteur sacré n'aurait-il pu en même temps célébrer les beautés du mariage humain et du mariage mystique? Ces deux réalités se retrouvent dans les pro-

fondeurs des desseins divins. Comprendre le sens déjà sacré du mariage humain, c'est entrer dans le mystère surnaturel des noces. Et inversement, sans la foi religieuse où l'on répond par l'amour à l'amour de Dieu, on ne peut sacraliser l'amour humain.

Pour terminer cette première partie où nous avons regardé en vue panoramique les grands thèmes du mariage dans l'Ancien Testament, il faudrait rappeler ces admirables petits livres que lisait la Synagogue aux grands jours de fêtes, et où une femme mariée est présentée comme le salut du peuple. C'est le livre de Ruth et de Booz, le livre de Judith où la veuve, fidèle à son premier amour, est seule capable de tenir tête à l'invasion (et d'enlever la tête de l'envahisseur), c'est le livre d'Esther, où la Juive devient reine et sauvera la nation, c'est enfin le livre de Tobie, où déjà transparaissent, avec les solides qualités de l'Ancien Testament, les vertus chrétiennes du mariage avec sa discipline, sa prière et ses renoncements.

C'est en lisant Tobie que l'Église, dans sa liturgie, inaugure la messe pour l'Époux et l'Épouse : « Que le Dieu d'Israël vous unisse » (Ch. 8).

*
* *

Le Nouveau Testament.

Ainsi donc, dans l'Ancien Testament, c'est le mariage humain qui est d'abord posé par un acte créateur de Dieu, à la base même de toute institution et de toute l'œuvre divine dans le monde. Puis, peu à peu le mariage prend valeur de signe, pour éclairer le dessein providentiel du salut du monde. On pourrait penser que cette mention incessante du mariage n'a qu'une valeur d'allégorie, sans que le mariage humain lui-même en soit transformé. Mais voici le Nouveau Testament, et nous allons assister à un phénomène inverse : c'est délibérément que la révélation chrétienne, surtout en saint Paul et saint Jean, met en relief d'abord les noces du Christ et de l'Église, le mariage humain prenant moins d'importance sur le plan rédempteur, la virginité, au contraire, apparaissant plus souhaitable : mais à la vérité, à cause précisément de l'importance

de l'alliance nuptiale entre Dieu et l'humanité, le mariage humain, qui en est le signe et la préparation, recevra comme les reflets du mystère surnaturel et nous sera présenté comme un véritable sacrement, qui engage les chrétiens mariés dans les desseins surnaturels de la rédemption.

Nous commençons par les Synoptiques, bien qu'ils soient (littérairement) postérieurs à saint Paul, mais ils nous donnent pourtant le terrain primitif du message chrétien et les paroles presque textuelles de Jésus sur le sol palestinien. Il est important de savoir d'emblée comment le Christ a réagi sur la question du mariage, s'il l'a envisagée et s'il a pris parti.

Mais, avant même la prédication du Seigneur, l'Évangile dit de l'enfance, va nous apporter des lumières saisissantes sur un nouvel aspect extrêmement important, sur une nouveauté tout à fait originale de notre christianisme et qui va changer par l'intérieur toute la réalité du mariage.

Je signale en bloc : la généalogie de Jésus au 1er chapitre de saint Matthieu, l'annonce à Joseph, et l'Annonciation. Vous m'excuserez de ne pas analyser ces textes dans le détail. Ils sont pourtant remplis d'une grande richesse.

Le fait capital, c'est le mariage de Marie. Voilà une question peu travaillée et que l'on a quelque malaise à traiter. Comment Marie a-t-elle été vraiment mariée? Les canonistes d'aujourd'hui auraient peut-être tendance à considérer que dans un procès de nullité, le défenseur du lien aurait de la peine à maintenir une position ferme : je sais que l'on distingue entre le *jus* et *l'usus juris*, le droit et l'usage du droit. Quant à dire, avec saint Jérôme, je crois, que Marie fut mariée pour que son honneur ne fût pas entaché, ou pour que la naissance virginale de Jésus fût cachée au démon, je vois là des arguments qui désespèrent de la cause à défendre. Or, le mariage de Marie et de Joseph a beaucoup d'importance. Il fut un vrai mariage chrétien, et même le mariage chrétien type, car nous trouvons à l'intérieur même de ce mariage une réalité nouvelle qui est l'apport authentique du christianisme. Cette virginité, signe de la rédemption, du sacrifice, signe de dépassement, annonce du mystère de Pâques. C'est une dimension nouvelle que nous allons retrouver à chaque pas dans le Nouveau Testament.

Entre Marie et Joseph il y eut une foi, une confiance

totale, un amour profond qui mettaient en commun, sans la chair, tout ce qui est la richesse de l'être humain. Ensemble, ils ont fondé ce foyer qui donna la vie et l'éducation à un Fils, unique sans doute, mais qui contient en lui-même les innombrables fils de la descendance divine. C'est le nouvel Adam de la nouvelle humanité qui trouve naissance au monde dans ce mariage étonnant. Et quant à la foi conjugale de Joseph et de Marie, elle est extraordinairement liée à la foi religieuse. L'un et l'autre répondent au Dieu Sauveur qui les appelle et leur demande de courir ensemble cette aventure d'un Dieu fait homme, d'inaugurer pour de bon la mystique union de la divinité et de l'humanité.

Comme le dira saint Augustin, nous trouvons dans cette Sainte Famille, modèle de toutes les familles, les trois grands biens du mariage : *Proles*, et quelle progéniture : le monde entier en Jésus Fils de Dieu. *Fides* : je viens d'en indiquer quelques traits. *Sacramentum* : le lien définitif qui unit l'homme sauvé au Père des Cieux.

Ainsi, les origines terrestres de Jésus portent déjà tout un Message.

Mais, que dira Jésus, plus tard, dans sa prédication, lorsqu'on lui parlera du mariage? Il est étonnant que le Seigneur ait répondu à des questions de casuistes. C'est la seule fois, semble-t-il, qu'il ait voulu s'intéresser directement à un problème apparemment moral ou légal. « A-t-on le droit de renvoyer sa femme pour n'importe quel motif? » Et vous savez la réponse. Il s'agit bien de motif! Car il ne peut y avoir de divorce : *Ab initio non fuit sic* (Mt., 19, 9). Jésus remonte à la Genèse, aux fondations mêmes du monde, il confirme et proclame la solidité du mariage et son caractère primitif et sacré : « Celui qui renvoie sa femme, sauf cas de fornication, et en épouse une autre, commet l'adultère. » « Sauf en cas de fornication » (πορνεία). « En cas d'adultère », ont compris certains commentateurs. Aujourd'hui, l'interprétation du P. Bonsirven, appuyée sur une connaissance profonde des termes rabbiniques, nous permet d'y voir clair : « Sauf au cas où il y a πορνεία » : impureté, fornication, concubinage : un homme et une femme habitent ensemble mais ils n'ont pas lié leur vie; il y a rencontre de sexes : alors ce n'est pas indissoluble, ce n'est pas un vrai mariage.

Si cette interprétation se révèle valable, elle pourrait peut-être nous faire réfléchir sur la valeur de certains mariages apparents, où n'entre aucun élément de vraie foi conjugale.

Jésus ne s'est pas contenté de répondre, en élevant le débat, à une question de casuiste. Les premiers apôtres, dans leur catéchèse orale des premiers jours, ont placé cette parole du Seigneur à l'intérieur du Sermon sur la Montagne, proclamation de la nouvelle Loi. C'est en fondant la loi d'amour que Jésus rappelle la loi du mariage. C'est parce que nous sommes appelés à aimer le Père des Cieux, à l'adorer en esprit et en vérité, que l'on commet l'adultère dès que l'on regarde avec le désir de la passion la femme du prochain. C'est parce que le chrétien est voué au Royaume des Cieux que son mariage est indissoluble.

Et Jésus va plus loin encore. Au chapitre 19 de saint Matthieu, les disciples sont un peu effrayés de la réponse ferme du Maître : « Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il vaut mieux ne pas se marier »... Et le Seigneur a répondu (écoutez ici la charte de la virginité chrétienne en vue du Royaume) : « Tous ne sont pas capables de saisir le sens de cette parole, mais celui-là seulement à qui c'est donné. Il y a des eunuques qui le sont dès le sein de leur mère; il en est qui le sont devenus de la main des hommes; et il en est qui se sont faits tels pour le Royaume des Cieux. Qui peut comprendre, qu'il comprenne... »

C'est que Jésus pense à d'autres noces. Fidèle commentateur des Écritures, que dis-je, inspirateur des anciennes prophéties, Jésus le prophète envisage le règne de Dieu, celui que préparait la Loi et que figurait David, le règne de Dieu comme un mystérieux mariage entre l'homme et son Dieu. Et que de paraboles vont emprunter ce thème. Nous verrons qu'en saint Jean ce thème est envahissant. Le royaume des cieux est semblable à un banquet que fit un homme pour son fils... le Royaume des Cieux est comparable à un cortège nuptial : les jeunes filles d'honneur accompagnent l'Époux, si elles ont leur lampe allumée, si elles ont gardé la foi dans la fidélité au Seigneur de gloire. C'est l'Église chrétienne attendant la Parousie finale. Le mariage et la virginité prennent ici un sens eschatologique.

Ils appartenait à saint Paul de reprendre le thème en théologien. Le texte fondamental est celui que l'Église a

choisi comme lecture pour l'épître de la messe de mariage. Nous sommes ici en plein mystère, je veux dire en pleine réalité divine. Le vrai mariage, celui auquel pense l'Apôtre, auquel tous les chrétiens sont engagés par leur foi, c'est l'union étonnante du Christ et de son Église. Le voici, le règne de Dieu parmi les hommes. Le voici, le but de tous les événements, de toute l'économie du salut.

Le mariage de l'homme et de la femme (s'ils sont chrétiens) est devenu un signe de la grande réalité : signe et pourtant déjà réalité qui doit refléter les qualités du mystère qu'il évoque. « Maris, aimez vos femmes comme le Christ aime son Église; et vous savez de quelle manière : il est mort pour elle. Il l'a rendue sainte en la baignant de l'eau du baptême. Elle a répondu par la foi. »

Sans cesse, saint Paul, dans toutes ses lettres, chaque fois qu'il parle du mariage, se réfère à ce mystère central. Notre corps lui-même est sanctifié, il est engagé dans la nouvelle humanité, le corps glorieux du Christ. Nos membres sont mystérieusement la chair du Christ. Nos corps sont le temple de l'Esprit Saint. A tous ces anciens païens, vivant encore au milieu des vices de l'impureté païenne, saint Paul n'hésite pas à présenter ce profond mystère comme un remède — et plus qu'un remède — un ferment qui transforme toute la réalité humaine. Le chrétien qui entre dans l'aventure du mariage ne peut s'arrêter en cours de route : le voici engagé dans ce drame gigantesque des noces du Christ et de l'Église. Sur son chemin il rencontre la Croix, et par la Croix il va à la gloire : il passe à un autre monde.

Se marier, pour un chrétien et une chrétienne, c'est entrer dans le mystère pascal. Comment concevoir qu'il n'y ait pas, au cœur de ces noces, un mystère de virginité, puisqu'il y a un mystère de rédemption ? Et c'est le même saint Paul qui, après avoir chanté la virginité chrétienne, dans l'admirable chapitre 7 de la première aux Corinthiens, dira à tous : *Tempus breve est : reliquum est ut et qui uxores habent tanquam non habentes sint...* « Usant du monde comme n'en usant pas. Mariés sans doute, mais comme n'étant pas mariés. » A travers les situations diverses, marié ou pas marié, le chrétien doit réaliser, à l'étage de sa propre vie, le mystère de l'union du Christ de de l'Église.

Mais c'est saint Jean qui donnera les dernières mesures

de notre symphonie et reprendra avec un éclat sans pareil le thème éblouissant des noces mystiques. Dans son Évangile, plus de mariage humain; nous sommes en plein mystère. Ah! oui : il y a les noces de Cana et par là nous savons que Jésus consacre et ratifie l'institution humaine. Jésus s'assied à ce banquet et même il le veut célébré dans des joies animées par un vin généreux. Mais que nous sommes loin des mariés, loin de ce vin excellent : il s'agit de bien autre chose! C'est un repas de noces, mais c'est déjà le banquet du Royaume de Dieu. C'est la figuration du dernier banquet, celui de la Cène, où le vin de Cana sera changé au Sang du Christ. Tout se passe ainsi dans saint Jean, tout le ministère de Jésus, entre deux banquets où l'on fête l'alliance de Dieu et de son peuple. C'est toujours un banquet pascal où se célèbre le grand amour, la charité de Dieu, la charité des hommes pour Dieu, la charité fraternelle des fils de Dieu.

Marie est présente aux deux extrêmes. Elle est à Cana et le vrai dialogue se situe entre Jésus et sa Mère : elle intercède, elle oriente le cours des événements. Elle n'est pas à la dernière Cène? Peut-être. Mais elle est debout au pied de la Croix, où la Cène s'accomplit. Elle a vu, elle aussi, comme le disciple, le Sang et l'Eau sortant du côté blessé du Christ. Elle assiste à la naissance de l'Église; nouvelle Ève, elle représente à merveille cette Église à laquelle, mystérieusement, elle s'identifie; et c'est toute la théologie mariale qui prend sa source dans une intelligence profonde du rôle de l'Église, épouse du Christ et Mère de la nouvelle humanité.

Je ne puis qu'évoquer très sommairement. Mais quelles richesses pour expliquer saint Paul, et combien le sacrement de mariage trouverait-il ses aspects divers dans cet amour, cette ἀγάπη chantée par le Seigneur au cours de ses dernières révélations le soir de la Cène : « Mes petits enfants, aimez-vous bien les uns les autres, comme je vous ai aimés. » Si l'épouse et l'époux ne s'aiment pas de cet amour, comment la vie chrétienne de charité pourra-t-elle envahir le monde? Et c'est ici qu'apparaît, lié intimement au mariage, tout le mystère Eucharistique. Pas de mariage sans ἀγάπη. Pas de mariage sans Eucharistie.

Puis, c'est l'Apocalypse. Et le chapitre 12 où nous voyons

ce grand signe dans le Ciel : « Une femme revêtue du soleil, la tête couronnée de douze étoiles. Et elle enfante un Fils, un mâle, celui qui doit vaincre les nations... » Cette Femme, c'est l'Église, et c'est Marie. Un Enfant est né : le nouvel Adam, le fruit de cette union nuptiale entre le Seigneur et son Peuple, le fils d'Abraham et le Fils de Dieu.

Enfin, dans le chapitre final 21, évoquant le monde à venir, où sera révélé dans toute sa splendeur le mystère si longuement préparé, saint Jean nous montre, en une dernière vision, l'Église, le peuple d'Israël, le peuple des chrétiens, l'humanité sauvée. Nous pensons à la Genèse, à la dramatique aventure du peuple hébreu, à la Passion du Christ, à la Résurrection des morts, au mystère pascal : « Je vis la ville sainte, Jérusalem nouvelle, descendre du Ciel d'auprès de Dieu comme une fiancée parée pour son époux... Voici l'habitation de Dieu parmi les hommes. Ils seront son peuple et Dieu sera avec eux. Il essuiera toute larme de leurs yeux. Il n'y aura plus ni mort, ni deuil, ni clameur. Voici que tout est neuf. »

*
* *

J'en ai fini de cet inventaire — trop incomplet — mais déjà si évocateur de mystère divin. Ce que j'ai voulu, ce n'est pas expliquer, ni analyser, mais c'est nous éveiller, nous faire deviner! Essayons de conclure en montrant les racines de toute une pastorale.

1° Il est bien vrai que la Bible est comme hantée par le mariage, le mystère des noces. Ce mystère est au centre de l'économie du salut. La rédemption s'insère dans la réalité humaine du foyer où se communique la vie. Les généalogies ne sont pas des éléments hétérogènes dans le processus de l'histoire sainte. Ce n'est pas par hasard que le premier miracle messianique est accompli dans un festin nuptial et que le Christ change l'eau en vin pour préluder aux merveilles de l'Eucharistie. Le mariage fait bloc avec tout le système rédempteur. La foi conjugale est liée à la foi tout court. Tout le bloc sacramentaire (baptême-eucharistie) nous arrive, dès que l'on touche au sacrement de mariage. Et le mystère nuptial du Christ, loin d'être une belle image, une

allégorie poétique destinée à colorer et illustrer les thèmes de la Révélation, est au contraire le cœur même de tout le message et l'âme de toute l'œuvre divine. Une fois de plus : pas de pastorale du mariage sans pastorale d'ensemble.

2° Il y a entre le mariage et la vie religieuse une sorte de parallélisme, mieux : une influence réciproque. La découverte du mariage vrai va de pair avec la découverte de la religion vraie. Plus le mariage s'affirme, plus la religion s'approfondit, et inversement. Les qualités reçues par le mariage réagissent sur le phénomène religieux, et l'approfondissement de la religion perfectionne les vertus matrimoniales. Ce n'est pas par hasard que les mêmes mots sont utilisés pour la spiritualité du mariage et pour la spiritualité religieuse. On parle de Foi, on parle d'Amour. Ce sont les plus grands mots, les plus riches, dans l'un comme dans l'autre cas.

Et, comme naturellement, mariage et religion se communiquent leur vocabulaire. Un homme passionné dit à sa femme : « Je t'adore »; une âme mystique se dit l'épouse de Dieu.

La Bible nous montre à travers toute son histoire cet étonnant parallélisme : il y a là des conséquences pastorales importantes.

3° Le mystère des noces est apparenté au mystère pascal. Il est le mystère pascal lui-même engagé dans l'existence quotidienne des chrétiens. Le mystère pascal a une double face : mort et vie. Il est un passage de ce monde à l'autre, il s'accomplit dans une ascension vers la gloire du Paradis, vers la Parousie finale.

Il y a donc dans le mariage chrétien, comme dans le mystère de la rédemption, une rupture nécessaire, une Passion, un exode, un renoncement. Abraham quitte son pays, Moïse franchit la mer, Jésus meurt pour les siens; les gens mariés devront aussi passer à l'autre monde : tel est le sens profond de la virginité : une purification et une mort à l'intérieur du mariage.

Mais c'est pour trouver plus sûrement la réalité de la gloire et du salut, l'union divine balbutiée par le mariage

humain. Ainsi le mystère nuptial est à l'intérieur de la virginité.

Virginité et mariage chrétien sont les deux aspects d'un même mystère, inséparables dans la vie d'Église pour signifier la richesse du salut, comme le dit Tresmontant, dans son récent et admirable petit livre sur saint Paul : « Les vierges et les gens mariés continuent à manifester le mystère du mariage. Le mariage ne serait plus vécu comme mystère si la chasteté n'en annonçait le sens eschatologique, et le mystère ne serait plus consacré dans ses espèces sensibles si l'homme ne connaissait pas la femme. » (*Saint Paul et le mystère du Christ*, édit. du Seuil, p. 163.)

4° Dans notre catéchèse et pastorale du mariage, ce n'est pas l'aspect moral qui est premier : c'est par le mystère qu'il faut entrer sur le plan moral. Le mystère est présent : la morale suit.

Seule une vision théologale peut engager les chrétiens sur le plan de perfection.

On dira qu'il est difficile de présenter un tel message à nos chrétiens contemporains. Enlisés dans le charnel, ils ont tant de peine à discipliner, vaille que vaille, leur comportement conjugal. Mais n'oublions jamais que cette vision de foi, c'est celle de l'Église : les chrétiens y entrent, sans le savoir peut-être, en tous cas sans le comprendre totalement, sans le réaliser consciemment. Mais ils y entrent, parce qu'ils sont dans l'Église. Et l'Église est composée de tout un ensemble. Peut-être que pour le bonheur des gens mariés, pour leur marche vers l'éternel et vers le véritable amour et vers la véritable vie, les vierges et les ascètes sont une cohorte entraînante. Le célibat chrétien est nécessaire pour les dimensions parfaites du vrai mariage selon le Christ.

5° La spiritualité conjugale authentique mettra l'accent moins sur l'aspect sexuel et charnel que sur l'élan spirituel de foi, d'amour, de charité dans le sacrifice. Elle insistera davantage sur la bénédiction de la descendance que sur l'épanouissement individuel de la personne des époux : en tout cas, cet épanouissement est inséparable de l'éducation des enfants. Fils de Dieu, fils de l'Église : il exige un dépas-

sement de soi-même, un dévouement qui implique la Croix; il demande le progrès vers la plénitude du Corps mystique. Pas de vie chrétienne conjugale sans vie eucharistique, sans vie d'Église.

6° Enfin le mariage, s'il est ce que nous avons dit, ne peut pas être séparé de la vie d'Église en son sommet, et puisqu'il est lié au mystère pascal, il est honoré et célébré, en vérité, en pleine eucharistie, au cours de cette veillée pascale qui est le centre de toute une pastorale biblique, liturgique, eucharistique.

C'est dans la Nuit pascale que nous chantons avec des accents de Paradis, l'ineffable union du Christ et de l'Église :

« Voici les fêtes pascales. Voici les noces de l'Agneau. Voici la nuit lumineuse où le cortège nuptial entre dans la gloire. Chantez, chrétiens, votre joie, votre triomphe. *Haec nox est in quo terrenis coelestia, humanis divina jungun-tur* : C'est la nuit sainte où la terre est unie au ciel, où l'homme et Dieu sont unis pour toujours. »

Henri Jenny.

Si vous appréciez notre effort, faites-le connaître.

Demandez nos tracts
sur **le C. P. L.**
sur **La Maison-Dieu.**

LA LITURGIE ROMAINE DU MARIAGE

Étapes de son élaboration

L'étude de la liturgie romaine du mariage peut être abordée de deux points de vue différents : on peut partir des livres actuels (Missel et Rituel) pour faire l'analyse des rites et le commentaire des textes; on peut se placer délibérément dans une perspective historique pour rechercher et marquer les étapes de leur élaboration.

Si l'on a choisi ici la seconde méthode, c'est parce que l'histoire seule peut mettre en relief l'importance relative des rites, situer chacun d'eux dans une perspective d'ensemble. La méthode, appliquée à l'*Ordo missae*, a permis de dégager les structures de la messe, où l'essentiel — surtout dans la *missa lecta* — est si souvent recouvert par l'accessoire (par exemple dans les rites de l'offertoire). Appliquée à l'étude de l'Ordo nuptial, elle doit nous rendre le même service. Nous constaterons en effet que le plan canonique de la validité du contrat et le plan liturgique de la célébration du mariage ne se recouvrent pas complètement; le danger serait alors de se contenter d'un minimisme liturgique sous prétexte que la validité des consentements est assurée.

Pour jalonner l'histoire de l'élaboration de la liturgie romaine du mariage, notre étude va en marquer quatre étapes : le mariage *in Christo* dans l'Église des trois premiers siècles; la liturgie romaine de la *Velatio nuptialis*; le mariage médiéval *in facie ecclesiae*; l'Ordo du mariage dans le Rituel romain de 1614.

I

Le mariage dans le Christ aux trois premiers siècles

Pour suivre l'élaboration du Rituel chrétien du mariage, il est indispensable d'évoquer au moins rapidement les usages sociaux qui s'imposaient à la célébration du mariage à Rome au II^e^ et au III^e^ siècles. Les traditions romaines sont en ce domaine à peu près celles de tout le monde méditerranéen d'alors. Partout, en effet, aussi bien en Grèce, en Égypte ou en Orient qu'à Rome, le mariage consiste essentiellement dans un consentement mutuel, sa célébration comporte des étapes (fiançailles et mariage), ses rites sont avant tout familiaux.

1. Le mariage dans la Rome du Bas-Empire

a) *La nature juridique du mariage dans le Droit romain.*

Le mariage, à l'époque républicaine, s'accompagnait presque toujours, au moins dans le patriciat, de la *conventio in manum* qui faisait passer la femme sous la puissance du mari ou du *paterfamilias* de celui-ci, et les historiens des mœurs ont parfois confondu avec les rites du mariage proprement dit les formes qui marquaient la *conventio in manum* (*confarreatio* ou offrande solennelle par les époux d'un gâteau d'épeautre à Jupiter Capitolin en présence du Pontifex Maximus et du Flamen dialis; *coemptio* ou vente fictive de la jeune fille par son père à l'époux; *usus* ou cohabitation d'un an).

Mais, quelle qu'ait pu être la législation matrimoniale romaine à l'époque républicaine, il est certain qu'à l'époque impériale les juristes ont réussi à concentrer l'essence du mariage dans le consentement réciproque des parties : *c'est le consentement qui fait les justes noces*, affirme Ulpien († 228) en des formules qui figureront au Digeste de Justinien : *Nuptiae consensu contrahentium fiunt* (35, 1, 15), *nuptiae non concubitus sed consensus facit* (50, 17, 30). Pour être légitimement échangé, le consentement re-

quiert seulement certaines conditions d'âge, d'acquiescement des parents, d'absence d'empêchement pour cause de parenté ou d'alliance.

Il en va de même des fiançailles (consentement portant sur l'avenir), que le Droit romain des II^e^ et III^e^ siècles distingue soigneusement du mariage, mais dont la valeur juridique n'est, elle non plus, soumise à aucune solennité : *sufficit nudus consensus ad constituenda sponsalia*, déclare encore Ulpien (*Digeste*, 21, 1, 4).

Affirmer qu'à l'époque impériale l'essence des fiançailles et du mariage doit être cherchée dans le consentement mutuel et non dans des rites toujours facultatifs n'est pas nier pour autant la place que tiennent ces rites dans les mœurs du temps. Toute société entoure le mariage d'un cérémonial traditionnel, d'us et de coutumes qui sont la manifestation de la place que tient la cellule familiale dans la vie sociale[1].

b) *Les rites des fiançailles et du mariage se présentaient de la manière suivante aux temps de Marc-Aurèle ou de Valérien*[2] :

Les fiançailles étaient célébrées au cours d'un repas auquel on invitait parents et amis. Elles consistaient essentiellement dans l'échange des promesses qui ont donné leur nom aux fiançailles : *Spondesne*? — *Spondeo*, d'où les *Sponsalia*[3]. Dans la plupart des cas, après la conclusion de la promesse mutuelle de mariage, le fiancé remettait à la jeune fille un anneau et lui donnait quelques présents qui prirent, sous le Bas-Empire, la forme de véritables arrhes. A ces deux rites s'ajouta, peut-être vers le III^e^ siècle, le baiser.

1. Sur les cérémonies nuptiales dans la France contemporaine, on lira avec intérêt Arnold VAN GENNEP, *Manuel du folklore français contemporain*, t. I, *Du berceau à la tombe*, Paris, 1946, pp. 226-649.

2. Nous résumons ici la présentation que font de ces rites R. METZ dans *La Consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris, 1954, Appendice : *Le rituel du Mariage*, pp. 367 sq., et J. CARCOPINO, dans *La vie quotidienne à Rome au temps de l'Empire*, Paris, 1939, pp. 102 sq.

3. *Promets-tu ? — Je promets.* Dans le langage populaire français, on parle des *accordailles* et la fiancée est la *promise*, expressions beaucoup plus proches de l'image évoquée par le mot latin *sponsalia*.

A Rome l'anneau des fiançailles demeura en fer jusqu'au second siècle, bien qu'on portât depuis longtemps des bagues en or. Il apparaissait ainsi comme le symbole du lien qui unit les fiancés et non comme le gage offert dans un contrat. Ce sont les chrétiens qui, plus tard, en feront le signe de la fidélité. Il était porté par la fiancée au quatrième doigt de la main gauche : c'est qu'à ce doigt, déclare Aulu-Gelle († 180), aboutit un nerf qui vient du cœur. Isidore de Séville, à la fin du VI^e siècle, affirmera qu'il ne s'agit pas d'un nerf, mais d'une veine! Quoi qu'il en soit, à Rome l'anneau est le signe des fiançailles et non du mariage.

Les présents, *arrhae sponsaliciae*, sont un usage venu d'Orient. Ils confirment la promesse du mariage et constituent un véritable gage de la future union. Mais ils ne prendront cette importance qu'au IV^e siècle.

Quand au baiser, il recevra à l'époque constantinienne une véritable valeur juridique et il sera considéré comme une demi-consommation du mariage. Dans la rupture éventuelle des fiançailles, les juristes se demandent si elles ont été conclues avec ou sans *osculum*.

Le mariage se déroulait en trois actes. Mais il y avait d'abord un prologue : la vêture de la fiancée.

La veille des noces au soir, la fiancée quittait sa robe de jeune fille et revêtait l'antique costume des femmes mariées, la *tunica recta* (tunique sans ourlets), le cordon de laine à double nœud (*cingulum*), le manteau ou *palla* safran et les sandales de même couleur. Le matin des noces, avant l'arrivée du fiancé, elle ornait ses cheveux, divisés en six tresses, d'une couronne de fleurs (myrte ou oranger), qu'elle avait cueillies elle-même, puis elle se couvrait la tête d'une voile de couleur orange, le *flammeum*, qui lui retombait sur les épaules[4]. Le voile était le signe distinctif de la femme mariée, si bien que l'expression *nubere*, c'est-à-dire se voiler, devint synonyme de se marier : *unde et nuptiae dictae a capitis opertione*, dit Festus dans son *De verborum significatu*. Dans tous ces préparatifs, la future épouse était

4. Le *flammeum* était « jaune foncé à reflets rouges », selon J. André dans son livre, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris, 1949, p. 134. Voir dans les *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Andrieu*, Strasbourg, 1956, l'étude de R. Schilling, *Le voile de consécration*, p. 408.

aidée par la *pronuba*, femme mariée jouant un peu le rôle de la demoiselle d'honneur.

Les rites nuptiaux se déroulaient en trois temps : le premier se situe le matin dans la maison paternelle de la jeune fille. La *pronuba* présentait au fiancé et aux amis des deux familles la fiancée parée; les aruspices donnaient leur avis favorable (ce n'était plus qu'une simple formalité), puis avait lieu la lecture du contrat, des *tabulae nuptiales*, en présence des témoins qui y apposaient leur signature ou leur cachet. Venait ensuite, après l'échange des consentements, *Ubi tu Caius, ego Caia*, la remise de la jeune fille à son époux par la jonction des mains, *dextrarum junctio*. Ce rite ne signifiait pas alors le don de leur personne que mari et femme se font réciproquement et la promesse de fidélité qui en résulte, mais l'acte par lequel le père ou le tuteur remettait au mari la jeune fille promise lors des fiançailles. A l'époque qui nous occupe ce n'était plus le père qui accomplissait cette *dextrarum junctio*, mais la *pronuba*. Suivait enfin l'offrande d'un sacrifice et le banquet des noces.

Le second acte était constitué, dans la soirée, par le cortège nuptial, la *deductio in domum mariti*. On venait en cortège chercher l'épouse à la maison paternelle pour la conduire chez son époux, au milieu de cris et de chants licencieux. Deux garçons d'honneur la conduisaient par la main, tandis qu'un troisième marchait devant en portant un flambeau orné d'aubépine. En arrivant à la maison, elle était introduite dans la demeure de son époux. Ce troisième acte comportait d'ailleurs tout un rituel : l'épouse devait feindre quelque résistance; on la soulevait pour lui faire franchir le seuil sans que son pied vienne à le toucher. Elle entrait alors, suivie de trois de ses compagnes dont l'une portait son fuseau et les deux autres sa quenouille. Le mari lui offrait l'eau et le feu, la *pronuba* la conduisait au lit nuptial et l'époux lui ôtait son manteau et dénouait le cordon de son vêtement pendant que tous se retiraient.

2. Le mariage chrétien

Il est indéniable que, lorsqu'un Romain ou une Ro-

maine devenaient chrétiens, ils n'avaient pas l'impression de devoir rompre pour la célébration de leur mariage avec tous les usages ancestraux. Ceux-ci exigeraient une purification de tout élément spécifiquement idolâtrique[5], un frein à la licence du cortège nuptial, mais tout le reste fournit le cadre normal à cet échange des consentements dans lequel l'Église catholique rejoint le Droit romain pour y voir l'essence même du mariage. Quand saint Ambroise dira *Facit conjugium pactio conjugalis*, il fera écho aux grands juristes du siècle précédent. Aussi l'Épître à Diognète pouvait-elle affirmer : « Les chrétiens se marient tout comme les autres », tandis qu'Aristide et Arnobe insistent sur l'obéissance des chrétiens aux lois en ce domaine.

Mais, si le mariage chrétien est fondé sur le pacte conjugal, conformément à la loi, l'Église pourra préciser ses exigences à l'intérieur même des exigences légales : la loi romaine accepte le divorce; l'Église ne saurait admettre une rupture du lien proclamé indissoluble par le Seigneur lui-même. De même devait-elle demander compte à ses fidèles des mariages qu'ils contractaient en opposition aux règles morales qu'elle imposait à tous ses membres. C'est ainsi que nous voyons, dès l'âge apostolique, saint Paul intervenir et frapper d'anathème un chrétien de Corinthe coupable de rapports incestueux. La meilleure manière de veiller à ce que les chrétiens ne se marient pas dans des conditions périlleuses pour leur âme serait de soumettre leur union au contrôle de l'évêque : Ignace d'Antioche le déclare dans sa lettre à Polycarpe de Smyrne (ch. 5), mais il ne semble pas qu'il faille y voir autre chose qu'un vœu. De même, si Tertullien peut témoigner pour l'Église montaniste d'une *professio matrimonii*, — annonce à la communauté du projet de mariage et autorisation accordée par celle-ci, — le témoignage ne saurait s'étendre à la pratique universelle de la Catholica. La permission de l'évêque était sollicitée dans le cas de mariages non ratifiés par la loi, tel le mariage d'une patricienne et d'un affranchi ou d'un esclave, ainsi que pour le mariage des clercs. De même,

5. On renoncera évidemment au sacrifice et aussi parfois au couronnement en raison de son usage dans les cultes païens (cf. Tertullien, *De Corona*, 13, 4, et 14, 2).

l'évêque avait-il à intervenir pour marier les orphelins qui étaient confiés à sa garde.

Le mariage de deux chrétiens se déroule donc, au IIIe siècle, dans le même cadre familial que celui de deux païens. Aucune preuve ne peut être fournie de l'existence d'une bénédiction liturgique ou d'une intervention sacerdotale dans les rites nuptiaux. Et pourtant les fidèles n'ignorent pas que l'acte qu'ils accomplissent est transfiguré de l'intérieur par leur baptême : ils s'unissent *dans le Christ*, et leur union est, selon l'enseignement de saint Paul, le signe d'une union plus haute, celle du Christ et de l'Église. De cette conviction nous conservons le témoignage émouvant dans tel fragment de sarcophage de la villa Torlonia, où les époux, couronnés par le Christ, se donnent la main sur le livre des évangiles, dans les fonds de coupe où les époux sont également couronnés par le Christ, tandis que les grands martyrs romains Petrus, Paulus et ceux du milieu du IIIe siècle Laurentius, Xystus, Cyprianus, Hippolytus leur constituent une autre couronne protectrice[6]. Le Christ, couronnant les époux, présidant à la *dextrarum junctio*, remplace la Junon *pronuba* des sarcophages et des fonds de coupe païens. Cette substitution nous atteste que, si les gestes humains restent les mêmes, tout est cependant placé sur un autre plan. Que cette bénédiction du Christ ait été manifestée extérieurement par celle du père de famille, de l'évêque ou d'un prêtre invité à la fête des noces, soit au moment de la *dextrarum junctio*, soit à l'entrée des époux dans la chambre nuptiale, nous en avons des témoignages au IVe siècle, et ils peuvent s'enraciner dans une tradition plus ancienne, dont la prière des Actes apocryphes de Thomas pour le mariage de la fille du roi d'Andropolis nous apporterait un écho dès le début du IIIe siècle, si nous étions sûrs que leur auteur fait entendre la voix de la Grande Église[7].

C'est dans cette lumière que la génération des martyrs, que le père d'Origène, que tant de foyers qui devaient sceller dans le sang leur fidélité au Seigneur, ont vécu le mystère

6. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. X, col. 1905 et 1924.

7. Traduction anglaise du texte syriaque dans M. R. James, *The apocryphal New Testament*, Oxford, 1953, pp. 368-369.

chrétien de leurs noces, chanté par Tertullien dans son traité *Ad uxorem* :

> Frères et serviteurs d'un même maître, ne faisant qu'un par la chair et par l'esprit, pratiquant ensemble prières, prostrations, jeûnes, se soutenant de leurs avis, de leurs exhortations, de leur patience; ensemble à l'assemblée, ensemble à la sainte Table, ensemble dans l'épreuve, dans la persécution, dans la joie; incapables de se rien cacher, de se fuir, de s'importuner; libres pour la visite des malades, pour l'assistance des pauvres; sans tourment pour l'aumône, sans inquiétude pour le saint sacrifice, sans obstacle pour la ferveur quotidienne; ignorant les signes de croix furtifs, les félicitations tremblantes, les bénédictions muettes; faisant assaut de psaumes et d'hymnes, rivalisant à qui chantera mieux les louanges du Seigneur : ravi d'un tel spectacle, le Christ envoie sa paix aux époux chrétiens. Là où ils sont tous les deux, le Christ est aussi[8].

Ce n'est qu'après la paix constantinienne que le mariage dans le Christ va être sanctifié par un véritable rite, par la bénédiction liturgique de l'Église.

II

La liturgie romaine de la *Velatio nuptialis*

Toute la préhistoire de la liturgie nuptiale nous laisse deviner que c'est à partir des usages profanes que vont s'élaborer les rites chrétiens du mariage. Selon les régions, c'est tel ou tel acte, jusque-là purement familial, qui va recevoir une signification chrétienne et être sacralisé par l'intervention sacerdotale : en Orient, le couronnement des époux; en Gaule, en Espagne et dans les pays celtiques, la bénédiction dans la chambre nuptiale; à Rome et à Milan, la *velatio*.

Saint Ambroise et le pape Sirice, à la fin du IV[e] siècle, y font explicitement allusion, et saint Paulin de Nole, vers 403, décrit la cérémonie dans un épithalame composé pour

8. Tertullien, *Ad uxorem*, 2, 8, 6-9, *Corpus Christianorum*, t. I, p. 393.

le mariage du fils de l'évêque de Bénévent avec la fille de l'évêque de Capoue : le rite a lieu à l'église; le père du marié conduit les fiancés à l'autel et le père de la jeune femme donne la bénédiction nuptiale aux époux, dont la tête, durant la prière, est recouverte d'un voile (*velum*)[9]. Il n'est pas question de la messe, mais celle-ci nous est attestée peu d'années plus tard par l'auteur du *Praedestinatus*, qui est contemporain du pape Xyste III (432-440).

Au V^e^ siècle, il ne semble pas qu'il y ait encore de formulaire fixe pour la bénédiction. Celui-ci apparaîtra avec la première collection de *libelli missarum* que l'on a appelée le sacramentaire léonien, puis avec le sacramentaire gélasien et le sacramentaire papal ou grégorien. Nous sommes alors au VII^e^ siècle, mais les textes d'archives utilisés peuvent remonter beaucoup plus haut. Si la critique interne ne permet pas d'attribuer à saint Léon le Grand le formulaire grégorien de la bénédiction nuptiale, qui est passé dans le Missel romain, comme on peut le faire, semble-t-il, pour celui de la *Velatio virginum*, il est bien de la même veine.

Sans entrer ici dans l'analyse comparative des textes anciens, disons que la liturgie romaine du mariage a été recueillie tout entière, sauf la Préface et le *Hanc igitur*, dans le Missel de saint Pie V, qui lui a seulement ajouté la bénédiction finale. Mais, alors que le sacramentaire léonien donnait comme titre à son formulaire *Incipit velatio nuptialis*[10], déjà dégradé au gélasien en *Incipit actio nuptialis*[11], le sacramentaire grégorien parle seulement des *Orationes ad sponsas benedicendas*[12] et le missel romain de *Missa pro sponso et sponsa*. A l'héritage antique et romain, dont le Missel est dépositaire, viendra s'ajouter plus tard celui du moyen âge et des pays francs qui nous a été transmis par le Rituel.

9. *Carmen* 25. Le marié est le lecteur Julien, le futur évêque d'Eclane, qui sera l'adversaire de saint Augustin dans la querelle pélagienne.

10. *Sacramentarium Veronense, mense septembri*, 31; édition MOHLBERG, pp. 139-140.

11. *Regin.*, 316, 3, 52, édit. H. A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 265.

12. Édition H. A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, Londres, 1915, p. 121.

1. Le formulaire nuptial du Missel

a) *La Bénédiction de l'épouse.*

La bénédiction nuptiale s'insère traditionnellement dans la messe : *Percomples canonem plenarium et dicis orationem dominicam, et sic cantas benedictionis orationem*, prescrit le gélasien; *antequam dicatur* Pax Domini, précise le grégorien, et non pas, comme le veut le Missel actuel, entre le Pater et son embolisme. En fait, la bénédiction était insérée au moment qui, dans les liturgies gallicanes, est celui de la bénédiction solennelle de l'évêque. Nos missels français demeurèrent fidèles à cette rubrique jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, comme ils demeurèrent fidèles à la prescription antique *sic cantas* : l'oraison de la bénédiction nuptiale était chantée sous forme de préface, avec le dialogue préliminaire, comme elle l'est encore aujourd'hui à Lyon et à Milan.

La bénédiction nuptiale appartient à un genre littéraire liturgique parfaitement connu, le plus solennel de la liturgie romaine : c'est une prière eucharistique précédée d'une oraison de préparation, comme le sont les prières consécratoires de l'évêque, du prêtre et du diacre, celles du saint-chrême et de l'eau baptismale et la prière consécratoire de la messe elle-même (secrète, préface, canon). Le parallèle est surtout rigoureux avec le formulaire de la consécration des vierges, car dans les deux bénédictions la prière est accompagnée de l'imposition du voile : *velatio nuptialis, velatio virginum.*

Toute prière consécratoire des personnes se développe en trois temps : le célébrant commence par se tourner vers Dieu, source de toute bénédiction, ordonnateur suprême du monde et de ses hiérarchies, instituteur du sacerdoce, inspirateur de la virginité consacrée, créateur du couple humain; puis il demande au Seigneur de daigner bénir ses serviteurs ou ses servantes ici présents; enfin il demande que ceux ou celles qui reçoivent la consécration divine fassent resplendir dans leur personne les vertus de leur état de vie.

Après avoir pris contact avec le genre littéraire, il con-

vient d'aborder de plus près le document. Il concerne *la seule épouse*. La finale actuelle *ut videant ambo* est une addition ultérieure qui apparaît pour la première fois dans le Pontifical de Mayence en 950[13]. Est-ce à dire que la femme soit seule à assumer des devoirs dans le mariage? Saint Jérôme répond : *Apud nos quod non licet feminis, aeque non licet viris; et eadem servitus pari conditione censetur*[14]. Mais la femme, qui était au centre des rites familiaux de la Rome païenne, demeure au centre des rites chrétiens : sa future maternité, à laquelle est ordonné le mariage, est d'une telle importance qu'elle a besoin d'être comme enveloppée de la prière maternelle de l'Église. Le texte présente successivement une théologie du mariage et un portrait de l'épouse chrétienne.

La théologie du mariage.

Le mariage vient de Dieu : Dieu l'a voulu quand il a créé l'homme à son image, quand il l'a fait pour aimer. Aussi a-t-il donné à l'homme et à la femme une même nature (« os de mes os, chair de ma chair », dit Adam, en saluant Ève pour la première fois), tout en les dotant d'une mystérieuse complémentarité : ils sont faits pour l'unité dans l'indissolubilité. La liturgie place ainsi la mariage dans la perspective de la Genèse qui sert de substrat à toute théologie du mariage.

Le mariage est doté d'une bénédiction spéciale de Dieu, à savoir la fécondité, bénédiction qui n'a été abolie ni par le péché originel, ni par le déluge et que les patriarches se sont transmis de génération en génération. Elle est attachée à l'institution matrimoniale elle-même, mais le rite vient l'expliciter magnifiquement.

Enfin *le mariage a reçu sous la Loi nouvelle la suprême consécration* : il est le signe de l'union du Christ et de l'Église. C'est là le caractère spécifique du mariage chrétien. C'est sa grandeur et, en même temps, sa limite, car

13. M. Hittorp, *De divinis officiis*, édition Paris, 1610, col. 177.
14. Saint Jérôme, *Lettre* 77. *A Oceanus sur la mort de Fabiola* : « Chez nous ce qui n'est pas permis aux femmes ne l'est pas non plus aux hommes; identique est la servitude, égal est aussi le statut. » Édition J. Labourt, t. IV, p. 42.

il reste de l'ordre du signe, et, à ce titre, il est dépassé par la virginité consacrée qui, en renonçant au mariage pour s'unir au Christ, s'attache à la réalité même dont le mariage est le signe. Cette double relation du mariage et de la virginité au mystère des Noces du Christ et de l'Église est affirmée avec splendeur dans la prière consécratoire de la *Velatio virginum* : il y a des âmes à la vocation plus sublime, *quae in viri ac mulieris copula fastidirent connubium, concupiscerent sacramentum, nec imitarentur quod nuptiis agitur, sed diligerent quod nuptiis praenotatur*[15].

Le portrait de l'épouse chrétienne.

Après avoir invoqué la bénédiction divine sur l'épouse en termes très proches de ceux de la consécration des vierges, le prêtre, dans une prière implorant pour la nouvelle épouse les vertus qui lui seront nécessaires, fait le portrait de celle qui, « fidèle et chaste, se marie dans le Christ ».

La liturgie, qui dans le canon de la messe a su utiliser la terminologie sacrée du rituel païen de la Rome antique, emprunte à nouveau ici les adjectifs que nous retrouvons si souvent dans l'épigraphie romaine pour dire les qualités de l'épouse et de la mère[16] : *amica pacis, amabilis, casta, castissima, fidelissima, innocens, piissima, pudica, sanctissima, venerabilis, verecunda, mirae sapientiae, Deo serviens...* Telle est l'émouvante litanie de la piété antique envers l'épouse défunte. Ce sont les termes mêmes de notre bénédiction nuptiale. Mais plus encore que l'épouse-type, ce que l'Église présente à la jeune mariée, c'est *le modèle des épouses de l'Ancien Testament* : Rachel *amabilis viro suo* dont la Genèse déclare qu'elle avait « belle tournure et

15. *Sacramentarium Veronense*, édition Mohlberg, pp. 138-139, texte repris intégralement dans le Pontifical romain, 1 : « Bien que nul interdit n'amoindrisse l'honneur du mariage et que la bénédiction nuptiale n'ait pas cessé de sanctifier ce lien, il existe cependant des âmes plus hautes qui, dans le mariage, se détournant de l'union conjugale, désirent ardemment la réalité divine qu'il représente ,et, s'écartant de ce qui s'y accomplit, s'attachent à ce qui y est symbolisé. »

16. *D.A.C.L.*, t. X, col. 1954-1964 : « Amie de la paix, aimable, chaste, très chaste, très fidèle, innocente, très pieuse, pudique, très sainte, vénérable, réservée, d'une sagesse admirable, servante de Dieu. »

beau visage »; Rébecca, l' « avisée », qui obtint par ruse la bénédiction pour son fils; Sara, obéissante à Abraham, qui vécut cent vingt-sept ans, c'est-à-dire trois générations, l'âge parfait pour les sages d'Égypte.

Pour réaliser cet idéal, l'épouse chrétienne devra *se tenir en garde contre le démon* : si saint que soit le mariage, il est vécu à deux dans une chair blessée par le péché originel, dans une nature déséquilibrée et il exige une grande vigilance. Il exige une forte discipline de vie et un contact constant avec le Seigneur par la prière et par la méditation de la Parole de Dieu.

Si l'épouse vit au jour le jour le mystère chrétien de son mariage, dans la modestie, la pudeur, l'amour et la paix, dans les humbles tâches de l'éducation de ses enfants, alors elle aura droit au repos des élus et au céleste royaume. Les noces du Christ et de l'Église, vécues dans leur sacrement humain, seront désormais sa joie et sa béatitude.

Tel s'offre à nous dans sa majestueuse structure, dans sa profonde théologie, dans ses harmoniques bibliques si évocatrices, le formulaire essentiel de notre liturgie nuptiale. Les autres formulaires n'ont pas la même plénitude et nous n'en ferons pas le commentaire. On peut regretter que la Préface et le *Hanc igitur* des sacramentaires n'aient pas trouvé place dans le Missel. La Préface, qui se trouvait encore dans le Pontifical romain du XII[e] siècle et qui demeura en usage en France jusqu'au XIX[e] siècle, prépare admirablement la prière de bénédiction : *par la fécondité du mariage*, dit-elle, *s'accroît la fécondité de l'Église, et l'alliance de l'homme et de la femme, affermie par le joug aimable de la concorde et de la paix, sert à la multiplication des fils d'adoption*[17].

La bénédiction finale des époux n'appartient pas à l'antique tradition romaine. Le sacramentaire grégorien l'ignore totalement. Dans le gélasien, nous trouvons bien une

17. *Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus; qui foedera nuptiarum blando concordiae jugo et insolubili pacis vinculo nexuisti; ut multiplicandis adoptionum filiis, sanctorum connubio, foecunditas pudica servaretur. Tua enim, Domine, providentia, tua gratia, ineffabilibus modis utrumque dispensas, ut quod generatio ad mundi edidit ornatum regeneratio ad Ecclesiae perducat augmentum.*

prière de bénédiction, mais elle présente un formulaire tout différent. Il s'agit là d'un rite de renvoi des nouveaux époux et son texte ne fait aucune allusion au vœu de longévité qui termine la prière actuelle du Missel. Celle-ci, inspirée du livre de Tobie (Tob., 9, 11), apparaît pour la première fois au XIII[e] siècle, en addition à un sacramentaire de Fulda du X[e] siècle, et elle est d'origine hispano-wisigothique. En Espagne, elle accompagnait le rite de la *traditio puellae*, de la remise de l'épouse à l'époux par le prêtre[18].

b) *Les Lectures.*

Le Missel romain propose actuellement, comme épître, le texte de saint Paul aux Éphésiens (5, 22-33) sur le mystère des noces du Christ et de l'Église dont les noces humaines sont le signe, et, comme évangile, la déclaration du Seigneur, en Matthieu 19, 3-6, sur l'unité foncière du couple réalisée dans l'union de l'homme et de la femme et l'indissolubilité de cette union. Mais cette fixation *ne varietur* n'est pas antérieure au missel de saint Pie V (1568), et l'influence du Concile de Trente semble avoir été décisive sur ce choix qui met si bien en valeur la sacramentalité du mariage.

Les anciens lectionnaires offrent, au contraire, une assez grande diversité. Pour épître le *comes* de Wurtzburg et celui d'Alcuin retiennent 1 Corinthiens 6, 15-20 : *Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ?... Glorifiez donc Dieu dans vos corps.* C'est de beaucoup la péricope la plus répandue au moyen âge, mais on trouve aussi un autre extrait de la même épître, 1 Corinthiens, 7, 32-35, affirmant la supériorité de la virginité sur le mariage. Dès cette époque apparaît, d'une manière sporadique toutefois, le texte des Éphésiens, par exemple dans certains manuscrits du Pontifical romain au XII[e] siècle[19]. Comme évan-

18. *El Sacramentario de Vich* (XI[e] siècle), édition de Dom Alejandro Olivar, Madrid-Barcelone, 1953, p. 214. On notera la richesse de l'Ordo nuptial de ce sacramentaire où se fondent la tradition romaine et la tradition hispanique. Le R. P. A. Hamman a donné une belle traduction de la liturgie du mariage du *Liber Ordinum* wisigothique dans son livre *Prières eucharistiques des premiers siècles*, Paris, 1957, pp. 255-258.

19. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au XII[e] siècle*, Cité du Vatican, 1938, p. 260, manuscrits B et O.

gile, notre texte actuel a toujours été de beaucoup le plus répandu, mais avant 1568 il commence d'ordinaire deux versets plus haut, Matthieu, 19, 1-6. On trouve aussi référence aux Noces de Cana (Jean, 2, 1-11) ou à la parole de Jean-Baptiste : *Celui qui a l'épouse est l'époux* (Jean, 3, 27-29), ainsi qu'à la parabole du festin nuptial (Matthieu, 22, 1-14).

Malgré cette diversité, nous sommes très loin de la richesse scripturaire dont débordent les liturgies d'Orient, surtout celle des Coptes et plus encore celle des Arméniens qui fait lire successivement, pour le rite du couronnement, Genèse, Éphésiens, Psaume 44, Matthieu, 19, 2-9, puis, lors de la déposition des couronnes, Osée, 1 Timothée, Jean (Cana).

c) *Les Chants.*

Les antiphonaires dits grégoriens du IX^e^ siècle n'indiquent aucun texte chanté pour la messe de mariage, sans doute parce que la messe de mariage n'appartenait pas à la liturgie solennelle de l'évêque ou des monastères pour laquelle ont été copiés les antiphonaires. Le formulaire de la messe actuelle *Deus Israël* apparaît au XI^e^ siècle et les mélodies appartiennent au chant vieux-romain. Ce n'est qu'au XII^e^ siècle qu'on rencontre pour la première fois une mélodie de type grégorien pour ces textes[20]. Il s'agit donc d'une messe typiquement romaine, mais elle ne tarda pas à se répandre hors de Rome, puisque nous la trouvons en Espagne dans le sacramentaire de Vich, qui est antérieur à 1038. Ses emprunts au livre de Tobie et au psaume 127 mettent en valeur les plus beaux textes bibliques sur le mariage. Cette messe ne sera pourtant universellement reçue qu'avec la promulgation du Missel de 1568. Au moyen âge on utilisa volontiers les chants de certaines messes *de tempore* : *Domine refugium factus es* (mardi de la première semaine de Carême), *In voluntate tua* (XXI^e^ dimanche après la Pentecôte). En France la messe votive de la Trinité était très répandue comme messe de mariage.

20. Dom M. Huglo, *Le chant vieux-romain.* dans *Sacris erudiri* 1954, p. 101.

2. Les rites de la « velatio »

Comment se faisait *la velatio*, l'acte matériel accompagnant la prière de bénédiction ? — Les sacramentaires romains ne le disent pas, mais tous les anciens rituels français, anglais, espagnols le mentionnent. Le Rituel de Belley de 1843 note encore : « Les nouveaux mariés se mettront à genoux et pendant que deux personnes tiendront sur leurs têtes un voile blanc qu'on appelle *poêle*, le curé étendra sur eux la main droite et prononcera la bénédiction. » Mais l'usage antique était certainement que le prêtre posât lui-même le voile sur la tête de l'épouse, ainsi qu'en témoigne encore le pontifical d'Arles au XIV[e] siècle : *Tunc velet eos sacerdos ita, virum super scapulas, puellam super caput*[21]. Ce sont les propres termes du sacramentaire de Vich auxquels fait encore écho le bel Ordo nuptial actuellement en vigueur au diocèse de Tolède : *Interim minister velet serico velamine candido et purpureo, si commode fieri possit, sponsi scapulas, sponsae vero caput*[22].

Les derniers siècles du moyen âge avaient trouvé une fonction tout à fait imprévue à la *velatio*, celle de légitimer les enfants nés avant le mariage : on les plaçait sous le voile avec leurs parents. Telle était encore la prescription du Rituel de Meaux de 1645[23].

La *velatio* était suivie du baiser de paix, donné par le prêtre à l'époux et transmis par celui-ci à son épouse : *Accedat sponsus ad sacerdotem et accipiat ab eo pacem, deinde det sponsus sponsae. Clericus vero accipiat pacem a sacerdote et det populo*[24]. L'usage s'en était conservé dans nos

21. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, Anvers, 1763, I, 9, 5, Ordo 3 : « Alors le prêtre voile les mariés ainsi, l'homme sur les épaules, la jeune fille sur la tête. »

22. *Appendix ad rituale romanum ex Manuali Toletano*, Desclée, 1953, p. 69 : [Pendant que le prêtre se retourne pour dire la prière de bénédiction], « un ministre dépose un voile de soie blanc et pourpre, si cela peut se faire commodement, sur les épaules de l'époux et sur la tête de l'épouse ». Le rite, encore en usage dans le diocèse de Nancy, est étudié dans un excellent article de J. Choux, *Une vieille coutume liturgique, le voile de Mariage*, publié en 1951, dans la *Semaine religieuse de Nancy*.

23. J.-B. Molin, *La liturgie meldoise du mariage*, dans le *Bulletin d'histoire et d'art du diocèse de Meaux*, 1956, p. 302.

24. Martène, *loc. cit.*, I, 9, 5, Ordo 10.

liturgies françaises du XIX[e] siècle, comme en témoigne encore le Missel de Luçon de 1828.

Enfin, *le prêtre donne la communion aux deux époux.* Cette rubrique du gélasien a été heureusement gardée par le Missel romain : *Posquam sacerdos sumpserit sanguinem, communicat sponsos.* Il s'agit donc d'une communion semblable à celle des nouveaux prêtres dans la messe d'ordination, sans *Confiteor*, ni *Ecce Agnus Dei.* Notons l'importance de la communion des époux à la messe de mariage, non seulement parce que tout sacrement culmine dans l'Eucharistie, mais parce que le mariage, selon l'enseignement de saint Thomas, a une relation spéciale à l'Eucharistie, sacrement des noces du Christ et de l'Église.

C'est ainsi que, de l'épître à la bénédiction nuptiale, de la bénédiction à la communion, ce thème des noces du Christ et de l'Église se révèle comme le thème central de la liturgie nuptiale romaine, avec moins de lyrisme que la liturgie syrienne d'Antioche qui, sur ce point, est inégalée, mais avec une intention manifeste de nous introduire par cette porte au cœur du mystère.

Tels sont les seuls rites de sanctifications du mariage que l'Église romaine ait connus jusqu'à l'introduction en Italie des usages franco-germaniques aux X[e]-XI[e] siècles. Le pape Nicolas I[er] les décrit ainsi dans sa célèbre réponse aux Bulgares, écrite en 866 : Il parle d'abord des *fiançailles*, qui comportent l'expression du consentement *de futuro*, la *subarrhatio* ou tradition de l'anneau par le fiancé, la tradition de la dot par document écrit, en présence de témoins, mais, dans tous ces rites familiaux, l'Église n'intervient pas. Ensuite, continue le pape, *aut more aut apto tempore* (ou bientôt ou en temps convenable) *ambo ad nuptialia foedera perducantur* : ils sont amenés à l'église, où ils présentent leur offrande et reçoivent avec le *velamen coeleste* la bénédiction du prêtre, à l'exemple de nos premiers parents qui reçurent au Paradis la bénédiction de Dieu leur disant : « Croissez et multipliez », et à l'exemple de Tobie, que l'Écriture nous montre en prière avec sa femme avant de s'unir à elle. Puis ils sortent de l'église portant des couronnes sur la tête. Mais, précise le texte, *Velamen illud non suscepit qui ad secundas nuptias migrat*; et, d'ailleurs, tous ces rites ne sont pas essentiels au mariage et n'obligent pas

sous peine de péché, surtout à l'égard des pauvres : *sufficit secundum leges solus earum consensus*[25].

Arrivés à la seconde moitié du IX[e] siècle, c'est-à-dire à la veille de la substitution d'une liturgie franco-romaine à l'antique liturgie de la Cité papale, nous devons constater :

que l'Église romaine n'intervient pas sur le plan liturgique dans l'échange des consentements qui constitue à ses yeux l'essentiel du mariage;

qu'elle invite ses fidèles à venir recevoir à l'église la bénédiction nuptiale, qu'elle rattache au rite familial de la *velatio capitis* et à la bénédiction divine accordée au premier couple humain d'après la Genèse, mais qu'elle ne l'impose qu'aux clercs;

qu'elle invite à sceller cette union dans la communion au Corps et au Sang du Seigneur;

que les secondes noces, image très imparfaite de l'union du Christ et de l'Église, ne sauraient prétendre à la bénédiction nuptiale et que, pour cette raison, elles ne comportent pas de célébration liturgique[26].

25. *Ad consulta Bulgarorum*, P.L., 119, col. 979. A. Villiers, dans son livre sur *Les Sacrements*, Paris, 1931, en reproduit le texte p. 341 avec la traduction suivante : « Nous allons nous efforcer de vous montrer les usages que la sainte Église romaine a reçus de l'antiquité et qu'elle observe encore aujourd'hui en ces mariages. Nos fidèles, soit hommes soit femmes, ne portent pas sur la tête, quand ils contractent mariage, une couronne d'or, d'argent, ou d'un métal quelconque. Mais après les fiançailles, qui sont la promesse de l'union future, et qui sont célébrées avec le consentement des deux parties et de ceux qui ont autorité sur eux, après que le fiancé a passé au doigt de sa fiancée, comme à titre d'arrhes, l'anneau qu'il lui a donné, en présence des témoins invités par les deux parties, la dot convenue avec un écrit qui en contient la convention, bientôt, ou bien au temps convenable, afin qu'on ne présume pas que ces pactes ont été faits avant le temps fixé par la loi, tous deux sont amenés au mariage lui-même. Tout d'abord, on les conduit dans l'église avec les offrandes qu'ils doivent présenter à Dieu par la main du prêtre, et ainsi ils reçoivent la bénédiction et le voile céleste, selon ce qui se passa à l'origine, quand Dieu plaça le premier couple dans le paradis terrestre, et qu'il le bénit en disant : Croissez et multipliez... Mais ce voile, ceux-là ne le reçoivent pas qui célèbrent leurs secondes noces. Puis, en sortant de l'église, ils portent sur la tête des couronnes qu'on a coutume de garder dans l'église. Et c'est après ces fêtes nuptiales qu'on leur permet de commencer la vie commune. »

26. La liturgie hispanique, par contre, connaît un Ordo pour la *Secunda conjugalis velatio*. Dom Férotin, *Le* Liber Ordinum *wisigothique*, Paris, 1904, col. 42.

III

Le mariage médiéval *in facie ecclesiae*

C'est hors de Rome, dans les pays francs, que nous allons voir naître, du IX^e^ au XII^e^ siècles, les rites qui sont actuellement ceux du Rituel romain, et qui constituent aux yeux de l'Église l'*Ordo matrimonii*. L'histoire de leur élaboration intéresse encore davantage le Droit que la Liturgie; elle a été magistralement démêlée par Dom Ritzer dans son étude sur les *formes, rites, coutumes religieuses dans les Églises chrétiennes des dix premières siècles* qui doit paraître en Allemagne[27]. Nous ne pouvons que résumer à grands traits ses chapitres sur *le mariage en Gaule depuis les Carolingiens* et sur *l'apparition et la diffusion des « Ordines ad facienda sponsalia »*. Dom Ritzer distingue deux étapes principales :

Aux IX^e^ et X^e^ siècles le prêtre est amené à s'occuper des formalités civiles du mariage, sans pour autant faire encore de ces rites familiaux des actes liturgiques. Cette intervention se réalise sous l'influence de l'évolution du Droit, fonction elle-même de l'état des mœurs qui a suivi la mort de Charlemagne. C'est une époque de décomposition, d'anarchie sociale, désolée par les guerres fratricides et les luttes familiales. L'institution matrimoniale en est la victime encore plus que l'État. Les rapts de femmes ne se comptent plus. L'Église réagit en exigeant le *caractère public* du mariage pour assurer la liberté du consentement de l'épouse. Elle insiste d'abord pour que les époux reçoivent la bénédiction nuptiale, puis les synodes et les capitulaires imposent *une enquête faite par le prêtre* préalablement au mariage. C'est en vue du même objectif que la collection canonique des faux-isidoriens, datant de 845, va contribuer de toute son influence à faire passer les formalités civiles du mariage au for ecclésiastique.

Aux XI^e^ et XII^e^ siècles le renouveau théologique et canonique issu de la scolastique remet en discussion la nature

27. Dom Korbinian Ritzer, *Eheschliessung, formen, riten und religiöses brauchtum der eheschliessung in den Christlichen kirchen des ersten jahrtausends*, Munich, 1951, 316 pages dactylographiées.

même du mariage : alors que *les scolastiques* (Yves de Chartres, Pierre Lombard), à la suite du Droit romain, font consister le mariage uniquement dans le consentement, au point de déprécier (au moins théoriquement) toutes les formalités et même la publicité de l'acte, Gratien († avant 1179) accorde à la bénédiction nuptiale une valeur sacramentelle. Ce point de vue sera encore soutenu aux XVI[e] et XVII[e] siècles dans les rituels anglais. Toutes ces tendances théologiques et canoniques ont joué un très grand rôle par leur opposition même sur la formation ultérieure du rituel nuptial en Occident.

C'est en Normandie que va apparaître un rite nouveau dans lequel le prêtre interviendra liturgiquement, mais en dehors de l'église. Et la première forme de ce rite nouveau n'est autre que le vieux rite gallo-celte de la bénédiction *in thalamo* conservé dans les livres liturgiques anglais et passé en Normandie sous Guillaume le Conquérant. L'antique bénédiction nuptiale de la Gaule mérovingienne reparaît ainsi après trois siècles : la bénédiction *in thalamo* a lieu le soir des noces dans la nouvelle demeure des époux; le prêtre bénit les époux eux-mêmes, ainsi que la chambre nuptiale et l'anneau de mariage, même si le jeune couple n'a pas reçu le matin la bénédiction *intra missam*.

Mais bientôt, dans cette même Normandie qui est le pays traditionnel du Droit, on tiendra à entourer de toutes les garanties canoniques l'engagement des époux. Comme la bénédiction dans la chambre nuptiale aura vite été jugée inconvenante au milieu des réjouissances du festin et insuffisante pour garantir la publicité des noces, on trouvera tout naturel de rattacher la bénédiction des époux à l'échange des consentements. Pour lui conférer le maximum de publicité, l'acte aura lieu non plus à la maison de la fiancée, mais à la face de la maison de Dieu, à la porte de l'église. C'est au sens matériel qu'il faut d'abord comprendre l'expression *in facie ecclesiae*.

Les deux plus anciens *Ordines* de mariage *in facie ecclesiae* sont tirés d'un Missel de Rennes et d'un Pontifical à l'usage de l'abbaye normande de Lire[28]. Voici le texte du Missel de Rennes (début du XII[e] siècle) :

28. Martène, *loc. cit.*, I, 9, 5, Ordo 2 (Rennes) et Ordo 5 (Lire).

Ordo pour bénir l'époux et l'épouse

Que d'abord le prêtre vienne devant la porte de l'église, vêtu de l'aube et de l'étole avec l'eau bénite. Ayant aspergé les époux, il les interrogera avec sagesse pour savoir s'ils veulent s'épouser conformément à la loi; il s'informera s'ils ne sont pas parents, et il leur enseignera comment ils doivent vivre ensemble dans le Seigneur.

Après cela, qu'il dise aux parents, selon la coutume, de donner leur fille à l'époux et à celui-ci de lui donner sa dot, dont il fera lire l'écrit en présence de tous les assistants; qu'il la lui fasse aussi épouser avec un anneau bénit au nom de la Sainte Trinité, qu'il lui mettra à la main droite et lui fasse don de quelques pièces d'or ou d'argent selon ses moyens. Qu'ensuite le prêtre fasse la bénédiction qui est marquée dans les livres.

Celle-ci étant achevée, ils entreront dans l'église et il commencera la messe. Or l'époux et l'épouse porteront des cierges allumés en leurs mains. Pendant la messe ils en feront l'offrande à l'offertoire. Avant que l'on dise *Pax Domini*, ils se mettront sous un voile selon la coutume; là, ils recevront la bénédiction nuptiale. A la fin l'époux recevra la paix du prêtre et il la donnera à son épouse[29].

Comme on le constate aisément, nous trouvons là, entièrement constitué, l'ensemble des rites qui devaient passer dans le Rituel romain de 1614. Ces rites : échange des consentements, remise de l'anneau et des pièces de monnaie, dotation devant témoins, ne sont rien d'autre que *l'ancien rituel familial des fiançailles*. Les *sponsalia de futuro* sont devenues *sponsalia de praesenti*; seule la *dextrarum junctio* appartient spécifiquement à l'antique tradition du mariage. On s'étonne parfois de ce que la liturgie romaine n'ait pas de rituel des fiançailles, mais c'est tout simplement parce que les rites de fiançailles sont devenus ceux du mariage. Dans le rite byzantin, qui a subi l'influence juridique de l'Occident, mais en conservant davantage la structure de ses rites (au prix parfois d'un formalisme assez choquant pour nous), la distinction de l'office des fiançailles (ou de l'anneau) et de l'office du mariage (ou du couronnement) est

29. La traduction est celle de Dom Chardon, dans son *Histoire des Sacrements*, Paris, 1745.

restée si marquée que, à la fin du premier, les fiancés se retirent vers la porte et que le prêtre va les y chercher à nouveau aussitôt pour les réintroduire dans l'église et faire le mariage

Si les formalités juridiques du contrat de mariage ont reçu la sanction liturgique, l'usage maintiendra longtemps le primat de la bénédiction nuptiale dans la célébration du mariage : c'est au pied de l'autel, *inter missarum solemnia*, que le prêtre impose le voile à l'épouse, c'est à la porte de l'église, *ante valvas ecclesiae*, qu'il reçoit leurs engagements, et certaines églises médiévales possédaient un porche spécial pour les épousailles[30]. C'est dans le cours du XVII[e] siècle que s'est opérée en France l'introduction progressive dans l'église des rites célébrés d'abord à l'extérieur, mais dès 1614 le Rituel romain avait déjà placé à l'intérieur de l'édifice tout le déroulement de son *Ritus celebrandi matrimonii sacramentum*.

IV

Le mariage selon le Rituel de 1614

Le Rituel romain de 1614 a codifié l'essentiel de l'Ordo médiéval des *sponsalia* à la face de l'église. En faisant de la présence du prêtre à l'échange des consentements une question de validité pour le mariage, le Concile de Trente (1563), puis le Décret *Ne temere* (1907) ont donné à la célébration liturgique des *sponsalia* une valeur universelle.

Le Rituel a voulu codifier en quelque sorte les usages des diverses régions pour les proposer à l'ensemble de l'Église latine. Ce faisant, il les a réduits à une sorte de dénominateur commun extrêmement squelettique. Il n'a pas manqué cependant de respecter la prescription du Concile de Trente qui, après avoir fait sienne la formule *Ego conjugo vos in matrimonium*, déclare *qu'on pourra se servir d'autres termes, suivant l'usage reçu en d'autres pays*, et affirme explicitement que *si, outre les choses qui viennent d'être prescrites, il y a encore en d'autres pays quelques autres cérémonies et louables coutumes à ce sujet qui soit en usage,*

30. Martène, *ibid.*, Ordo 6 (Autun).

le Saint Concile souhaite tout à fait qu'on les garde et qu'on les observe entièrement[31]. Cette légitimité des usages liturgiques locaux a été confirmée par le Code de Droit canon (c. 1100), et le Rituel romain déclare toujours : *Ceterum sicubi aliae laudabiles consuetudines et caeremoniae in celebrando matrimonii sacramento adhibentur, eas convenit retineri*[32].

Alors que d'autres pays, comme l'Espagne (*Manuale Toletanum*), l'Allemagne (*Collectio Rituum*), la Belgique, l'Angleterre ont usé de cette faculté, la France, en revenant à la liturgie romaine au milieu du siècle dernier, a sacrifié pêle-mêle les moins défendables des innovations du XVIII[e] siècle et les traditions les plus vénérables de son passé religieux. Nous voudrions illustrer par l'évocation rapide de nos anciens usages le commentaire qu'il nous reste à faire de l'Ordo des *sponsalia* du Rituel romain.

L'entrée à l'église.

Au début de la célébration, les époux sont *ante altare genuflexos*, devant l'autel, mais non *dans* le sanctuaire. Le Manuel de Tolède a conservé la possibilité de l'échange des consentements en présence du prêtre, mais en dehors de l'église : quand les époux viendront recevoir la bénédiction nuptiale, le prêtre les accueillera *ante fores ecclesiae* : c'est là qu'il bénira les pièces de monnaie, puis les deux anneaux, dont il mettra l'un au doigt de l'époux, celui-ci passant l'autre au doigt de sa femme. Enfin, le prêtre, *apprehendens manum dexteram utriusque conjugis*, les introduira dans l'église au chant du psaume 127 *Beati omnes* et, quand ils seront arrivés devant l'autel, il leur donnera une première bénédiction. Cette procession d'entrée liturgique des époux, conduits par le prêtre, précédés des clercs portant la croix, revêt une autre splendeur que l'entrée du cortège nuptial derrière le suisse!

L'échange des consentements et la jonction des mains.

Le Rituel romain n'a retenu qu'une seule question,

31. *Concilium Tridentinum*, Sessio 24, c. 1.
32. *Rituale romanum*, édition 1952, Tit. 8, c. 2, n° 6.

adressée successivement aux deux époux, leur réponse monosyllabique, puis, sur l'invitation que leur fait le prêtre de se donner la main droite, la formule *Ego conjungo vos*, suivie d'une aspersion d'eau bénite. La formule *Ego conjungo vos* a été proposée par le Concile de Trente, mais elle apparaît, ici ou là, dès le XIV^e siècle, par exemple à Rouen[33]. L'aspersion d'eau bénite qui suit ne semble pas des plus heureuses. Au début, elle avait lieu à l'entrée de l'église (Auxerre, XIV^e siècle), où elle était accompagnée parfois de l'encensement des époux (Paris, XV^e siècle)[34].

Dans les Rituels médiévaux l'échange des consentements comportait des formulaires plus développés et plus explicites de la part de ceux qui s'engageaient, tel celui de Châlons dans lequel le prêtre fait répéter à l'époux la phrase suivante : *Je N prens N qui cy est à femme et à épouse, et lui promets que bonne foy et loyauté je luy tiendray: saine et enferme* (infirme, malade) *la garderay, et pour nulle autre tant qu'elle vivra ne la changeray*. La formule est ensuite reprise pour la femme.

Pour la *dextrarum junctio*, parfois le prêtre mettait lui-même la main droite de l'un dans celle de l'autre, en disant : *Jean, je vous donne Marie; Marie, je vous donne Jean*[35]; ou bien c'était les époux qui prenaient à nouveau la parole : *Moi, Jean, je donne à toi, Marie, mon corps en loyal mari*; *Moi, Marie, je donne à toi, Jean, mon corps en loyale femme*; et l'époux de conclure : *Je le crois*[36]. La formule sacerdotale accompagnant la jonction des mains est, la plupart du temps, déprécative : *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, ipse vos conjungat, impleatque benedictionem suam in vobis*[37]. Parfois, tout simplement, c'est, comme à Limoges, le rappel de la parole du Seigneur : *Quod Deus conjunxit homo non separet.*

La bénédiction de l'anneau.

L'anneau nuptial est d'origine germanique. Avant l'in-

33. Martène, *ibid.*, Ordo 7.
34. Martène, *ibid.*, Ordo 10.
35. Martène, *ibid.*, Ordo 9 (Amiens).
36. Martène, *ibid.*, Ordo 12 (Limoges).
37. Martène, *ibid.*, Ordo 10 (Paris).

troduction des usages franco-germaniques en Italie au XI[e] siècle, Rome n'a jamais connu d'autre anneau que celui des fiançailles[38], mais, en Pays francs, on lui attribua, à partir du IX[e] siècle, une importance très grande dans le rite nuptial lui-même. Il apparaît tel dans le récit qui nous a été transmis du mariage de Judith, fille de Charles le Chauve, avec Edrevulf, roi des Anglais, en 856, sous la présidence d'Hincmar de Reims : « Reçois, dit l'archevêque, l'anneau, symbole de la fidélité et de l'amour, et lien de l'union conjugale, afin que l'homme ne sépare pas ce qu'a uni le Dieu qui vit et règne dans tous les siècles des siècles[39]. » Ce rite a trouvé place dans le Pontifical romain du XII[e] siècle[40].

Dans le Rituel romain, conformément à l'usage ancien, un seul anneau reçoit la bénédiction sacerdotale, celui de l'épouse, puis le mari le passe au doigt de sa femme et le prêtre trace sur eux le signe de la croix. Les rituels du moyen âge nous ont gardé de multiples formules, mises sur les lèvres de l'époux, quand il passe l'anneau au doigt de son épouse. On les trouvera dans Martène : *N. dites après moy. Ad pollium* (au pouce) : *Par cet annel l'Église enjoint. Ad indicem* (à l'index) : *Que nos deux cueurs en ung soient joints. Ad medium* (au majeur) : *Par vray amour et loyale foy. Ad medium : Pourtant je te mets en ce doy*[41]. L'Ordo meldois de 1546 ajoute : *L'épouse peut ensuite le déplacer s'il lui plaît*[42]. La remise de l'anneau était presque toujours accompagnée de la bénédiction et de la remise par l'époux à sa femme de pièces de monnaie, les « treize deniers », ou le « treizain ». L'époux déclarait alors : *N. de cet anneau te espouse, et de mes biens te doue* (dote) *et de mon corps te honore*[43], ou une formule équivalente.

Actuellement l'Ordo de Tolède et le Rituel allemand prévoient la bénédiction de deux anneaux. En Allemagne, les deux époux se le passent mutuellement au doigt. En Espagne, le prêtre met au doigt celui de l'époux; celui-ci passe

38. R. Metz, *La Consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris, 1954, p. 395.
39. *Capitularia regum francorum*, cité par R. Metz, *ibid.*, p. 396.
40. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen-Age*, *loc. cit.*, p. 260.
41. Martène, *ibid.*, Ordo 13 (Reims).
42. J.-B. Molin, *loc. cit.*, p. 299.
43. Martène, *ibid.*, Ordo 11 (Châlons).

l'autre anneau au doigt de son épouse en disant : *De cet anneau je t'épouse et me donne en loyal mariage.* Celle-ci répond : *Je le reçois.*

Les rites de conclusion.

Au Rituel romain nous avons une simple formule *ad complendum.* On pourrait souhaiter que, si la messe ne doit pas suivre, il soit toujours permis d'omettre ce formulaire et de lui substituer un vrai rite de bénédiction des époux. L'idéal serait l'extension universelle de l'indult que vient d'obtenir le diocèse de Poitiers, autorisant le prêtre à donner la bénédiction nuptiale en dehors de la messe, quand les circonstances ne permettent pas la célébration de la messe[44]. L'usage de la *velatio nuptialis extra missam* était d'ailleurs fréquent en France autrefois. Le Rituel de Belley de 1828 en donne encore la rubrique.

Tous les anciens rituels français et bon nombre de rituels contemporains possèdent en plus un formulaire de bénédiction à la fin de l'Ordo même des *sponsalia.* Celui du Rituel de Malines compose un ensemble assez long : deux oraisons, suivies du psaume 127 ou du psaume 124, si l'âge des époux ne permet pas de leur souhaiter la fécondité, puis de deux autres oraisons et d'une triple bénédiction; le Rituel allemand donne le psaume 127 suivi d'une oraison et de la triple bénédiction que voici :

> Que le Dieu tout-puissant vous bénisse par son Verbe, la Parole de sa bouche, et qu'il unisse vos cœurs par le lien indissoluble d'un pur amour. *Amen.*
>
> Soyez bénis dans vos enfants, et l'amour que vous répandrez sur eux, qu'ils vous le rendent au centuple. *Amen.*
>
> Que la paix du Christ habite toujours dans vos cœurs et dans votre demeure. Puissent de vrais amis se tenir à vos côtés dans vos joies et dans vos peines.
>
> Que celui qui est dans la détresse trouve près de vous soutien et réconfort, et que la bénédiction promise aux miséricordieux se répande largement sur votre maison. *Amen.*

44. Indult accordé en date du 5 janvier 1957.

Que votre travail soit béni; que son fruit vous soit gardé. Que les soucis ne vous accablent pas. Que le désir des biens terrestres ne vous égare pas; mais que votre cœur, toujours, se porte vers les trésors qui durent pour la vie éternelle. *Amen.*

Que le Seigneur vous conduise au sommet de l'âge et vous accorde les moissons de la vie.

Et après que vous aurez fidèlement travaillé pour son Royaume, qu'il vous prenne avec lui dans sa splendeur éternelle. *Amen.*

Par Notre-Seigneur Jésus-Christ son Fils qui vit et règne avec lui dans l'unité du Saint-Esprit, dans les siècles des siècles! *Amen.*

Allez en paix et que le Seigneur soit avec vous. *Amen*[45].

*
* *

Au terme de cet exposé, peut-être convient-il de mettre en relief trois idées qui semblent s'en dégager, et qui sont très importantes du point de vue pastoral :

Si tout le sacramentalisme chrétien est enraciné dans la réalité naturelle : Initiation chrétienne (bain — onction — repas), Eucharistie, Onction des malades, à plus forte raison cela est-il vrai de la réalité humaine fondamentale que demeure le Mariage élevé à l'état de sacrement. Il est donc normal que les rites du mariage chrétien soient profondément marqués par les usages familiaux qui accompagnent dans les différents pays la célébration des noces.

C'est le consentement échangé selon la forme canonique qui fait le sacrement et, à ce titre, le rôle sacramentel des époux est premier; mais la bénédiction divine attachée au sacrement doit s'expliciter dans la bénédiction nuptiale donnée par le prêtre, un peu comme l'onction chrismale qui suit le baptême d'eau explicite la prise de possession du catéchumène par l'Esprit de Dieu. La bénédiction nuptiale s'achève normalement dans la communion eucharistique.

45. *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis romani pro omnibus Germaniae diocesibus a Sancta Sede approbata*, Ratisbonne, 1950, p. 95.

Pas plus pour la célébration du mariage que pour celle des autres sacrements, nous ne devons nous contenter d'un minimisme soucieux de la seule validité du rite. Là aussi sont valables les affirmations du Décret *Maxima Redemptionis* sur la valeur sacramentelle de la célébration liturgique.

De l'épître de la messe au formulaire de la bénédiction nuptiale et au rite même de la communion, le mystère des noces du Christ et de l'Église est sans cesse proposé aux époux comme l'antitype de leurs noces humaines. Une authentique pastorale du mariage saura s'en inspirer pour y faire découvrir aux époux chrétiens la grandeur permanente de leur union et le modèle qu'elle doit reproduire : c'est toute leur vie qui est signe de l'amour du Christ pour son peuple. Partout où un foyer chrétien est venu s'insérer dans un milieu de vie, on doit deviner que le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle.

Pierre Jounel.

LA LITURGIE DU MARIAGE DANS LES ÉGLISES ORIENTALES

Structure, histoire, signification

La complexité et la richesse de la liturgie nuptiale des Églises Orientales font un tel contraste avec l'austérité, certains diraient la pauvreté, du rituel actuellement en usage en Occident qu'il est indispensable, pour en dégager la signification, d'en faire d'abord l'analyse et d'en retracer brièvement l'histoire. Nous prendrons pour base de cette étude le rituel contenu dans l'édition romaine de l'Eucologe grec en utilisant à l'occasion les recensions slaves[1]. Ce rituel, le plus largement répandu, est suffisamment représentatif des divers usages orientaux. Les autres rites : syrien, copte, arménien, chaldéen peuvent utiliser des textes partiellement différents, comporter quelques cérémonies propres; il existe entre les diverses liturgies orientales, si dissemblables en d'autres domaines, un fonds commun pour ce qui est de la célébration des fiançailles et des noces, et ce rituel s'est formé selon de tout autres perspectives que ceux d'Occident et plus particulièrement de la tradition romaine.

1. Cette étude doit beaucoup à J. Dauvillier et C. De Clercq, *Le mariage en Droit canonique oriental*, Paris, 1936; A. Raes, S.J., *Introductio in liturgiam orientalem*, Rome, 1947; Dom Ritzer, *Eheschliessung, formen, riten und religiöses brauchtum der eheschliessung in den Christlichen kirchen des ersten jahrtausends*, Munich, 1951, 316 pages dactylographiées.

Nous avons utilisé l'*Euchologium graecorum* de Goar, Venise, 1730, pp. 310-325 [édition critique de P. N. Trempélas, Athènes, 1950], et l'édition romaine de 1955; les traductions sont d'ordinaire empruntées, parfois avec quelques modifications, à Mercenier-Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, I, Amay-sur-Meuse, 1937.

I

Analyse

La seule table des matières de l'Eucologe indique la richesse et la complexité de ce rituel : office des fiançailles ou de l'anneau, office du couronnement des époux, et en outre deux appendices : un office, hors d'usage, pour la déposition des couronnes le huitième jour, et un office spécial, de saveur nettement pénitentielle, pour la bénédiction des anneaux à l'occasion des secondes noces.

Actuellement, pour des raisons que nous comprendrons mieux par la suite, l'office des fiançailles et l'office du couronnement sont célébrés au cours d'une même cérémonie; ils n'en restent pas moins nettement distincts et leur juxtaposition même souligne davantage le caractère propre de chacun.

Office des fiançailles. Il est censé célébré après la divine Liturgie à l'entrée du sanctuaire; deux anneaux ont été placés sur l'autel, l'un d'or, l'autre d'argent. Le prêtre va accueillir les fiancés à l'entrée de l'église et après leur avoir demandé, chez les catholiques, si leur engagement est libre, il les bénit, leur remet un cierge allumé et les introduit dans la nef. L'office commence alors par une litanie inaugurale qui, après les demandes habituelles, implore pour les fiancés amour, concorde et fidélité. Viennent alors deux prières déjà attestées dans le plus ancien manuscrit parvenu jusqu'à nous (Cod. Barberini 336, VIII[e] siècle) mais dont la composition doit être bien antérieure : « Dieu éternel qui rassemblez en un tout ce qui est dispersé, et qui avez fait indestructible le lien de l'amour, vous qui avez béni Isaac et Rébecca, et les avez désignés comme héritiers de votre promesse, bénissez vous-même également vos serviteurs ici présents, les dirigeant dans toute bonne action. Car vous êtes un Dieu miséricordieux et ami des hommes, et nous vous rendons gloire... » La seconde oraison, plus solennelle, est précédée d'une invitation à incliner la tête : « Seigneur notre Dieu qui, d'entre les nations, vous êtes choisi pour

épouse la pure Vierge qu'est l'Église, bénissez ces fiançailles; unissez et gardez vos serviteurs que voici dans la paix et la concorde. Car à vous appartiennent toute gloire, honneur et adoration... » Depuis la fin du X^e siècle au moins cette prière est suivie de la remise solennelle des anneaux déposés à l'avance sur l'autel pour être sanctifiés par son contact, anneaux qui sont ensuite échangés entre les fiancés. Certains rituels font état d'autres usages : baiser du fiancé sur le front de la fiancée, et surtout jonction des mains, rite ancien, attesté dès le IV^e siècle à Alexandrie, largement répandu par la suite et demeuré vivant chez les Ruthènes. Ceux-ci lui ont donné le caractère d'un serment sur les évangiles, sanctionné par le prêtre qui enveloppe de son étole les mains jointes et déclare selon un formulaire emprunté par Pierre Moghila au rituel polonais :

> Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas, et moi, indigne serviteur de Dieu, par l'autorité qui m'a été confiée, je vous unis dans ce saint mariage et, par l'autorité de la sainte Église, je le confirme et le scelle au nom du Père...

Dans l'usage byzantin actuel, l'office s'achève par une longue prière, redondante et diffuse, qui énumère les différentes allusions à l'anneau mentionnées dans les Écritures. Cette prière se rencontre, avec un certain nombre de variantes, dans les manuscrits depuis la fin du X^e siècle.

Même avec ces développements ultérieurs, le rite demeure assez sobre. Il en va autrement dans les Églises syrienne, arménienne et égyptienne qui ont sacralisé par une bénédiction la présentation des vêtements et des bijoux de la fiancée. Signalons seulement le très ancien usage des Églises syriennes de sanctionner les fiançailles par la remise à la fiancée d'une petite croix qu'elle portera à son cou. C'est, semble-t-il, à cet usage que fait allusion le canon 13 du synode nestorien de Katar (676) portant : « Qu'il n'est pas permis à une femme de s'unir à un homme sans le consentement de ses parents ni l'intervention de la sainte croix et du prêtre qui bénisse[2]. » Il est mentionné comme rite caractéristique des fiançailles dans un rituel arménien du X^e siè-

2. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 487.

cle[3], et la prière qui accompagnait cette imposition de la croix est toujours en usage parmi les arméniens catholiques bien que le rite lui-même ait disparu. Chez les syriens occidentaux il est attesté comme traditionnel par le Nomocanon de Bar Hebreus[4], mais est tombé depuis lors en désuétude. Il est également attesté chez les Coptes depuis le XIII[e] siècle au moins[5]. D'autre part, dans ces divers rites, il n'y avait originellement qu'un anneau remis à la fiancée par le fiancé ou en son nom. Signalons enfin que les syriens orientaux ont introduit dans l'office des fiançailles, en l'unissant étroitement aux rites de l'anneau et de la croix, celui du partage de la coupe que nous retrouverons ailleurs comme rite de conclusion de l'office des noces.

Office des noces. A l'exception des Ruthènes qui, depuis Pierre Moghila, ont, sous l'influence de la théologie et de la liturgie latines, mis l'accent sur l'échange des consentements au point de réduire le rite du couronnement des époux au rang de simple appendice, toutes les Églises orientales font de ce rite un élément constitutif du mariage, et le nouveau code pour les catholiques orientaux sanctionne explicitement cette tradition dont nous aurons par la suite à déterminer les conséquences. Analysons d'abord cet office du couronnement tel qu'il se déroule aujourd'hui dans le rite byzantin.

Comme nous l'avons déjà indiqué, l'usage unit en une seule cérémonie le rite de l'anneau et celui du couronnement, usage attesté depuis le début du XI[e] siècle et de plus en plus impérieux, en dépit d'une tentative d'Alexis Commène (1085) pour rétablir la séparation effective des fiançailles et du mariage[6]. Les deux offices n'en demeurent pas moins bien distincts. Après l'*apolysis* de l'office de l'anneau, les fiancés se retirent au fond de l'église, où le clergé vient les accueillir pour les conduire processionnellement à

3. Traduit par Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 108.

4. Nomocanon, VIII, 2. Cf. Hindo, *Disciplina antiochena*, Rome, 1941, III, n. 285.

5. Rituel de Gabriel ibn Tarik (Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurtzbourg, 1863, t. II, p. 383).

6. Le plus ancien témoignage est dans un Eucologe de 1027, le Coislin 213 (Dmitrievskii, *Euchologia*, Kiev, 1901, p. 1016).

travers la nef au chant du psaume 127 déjà utilisé durant les noces chrétiennes au IV^e^ siècle. Le *Trebnik* russe fait suivre immédiatement cette procession de l'échange explicite des consentements, usage attesté dans quelques eucologes grecs manuscrits du XV^e^ siècle, mais qui n'a jamais réussi à s'imposer pour l'ensemble des orthodoxes de rite byzantin. Comme dans tous les offices, le diacre dit la litanie inaugurale dont les demandes propres sont orientées vers la fécondité du foyer. D'après le codex Barberini, cette litanie était, au VIII^e^ siècle immédiatement suivie d'une brève oraison, quelque peu noyée dans les développements postérieurs :

> Dieu saint, qui avez façonné l'homme avec de la boue et qui de sa côte avez formé la femme et la lui avez jointe comme son aide, montrant par là qu'il plaisait à votre magnanimité que l'homme ne soit pas seul sur la terre : vous-même maintenant, Maître, abaissez votre main de votre sainte demeure, et unissez votre serviteur et votre servante, car c'est vous qui unissez la femme à l'homme. Joignez-les dans l'accord des esprits, couronnez-les dans l'amour, unissez-les en une seule chair, accordez un fruit à leurs entrailles, qu'ils puissent jouir de nombreux enfants et que leur conduite soit irréprochable. Car à vous est la puissance, à vous la royauté, la force et la gloire...

Le prêtre couronnait alors les époux, joignait leurs mains, et implorait la bénédiction divine sur leurs fronts inclinés :

> Seigneur notre Dieu qui, dans votre économie de salut, avez daigné, à Cana de Galilée, montrer par votre présence que le mariage était digne d'honneur, vous-même, maintenant aussi, Maître, gardez dans la paix et l'accord vos serviteurs qu'il vous a plu d'unir l'un à l'autre. Faites briller l'honneur de leur union, gardez leur couche pure, conservez leur vie sans tache et rendez-les dignes de parvenir à une opulente vieillesse en accomplissant vos commandements d'un cœur pur. Car vous êtes notre Dieu, Dieu de miséricorde et de salut et nous vous rendons gloire ainsi qu'à votre Père...

L'eucologe mentionne alors la bénédiction de la coupe, mais sans la rattacher explicitement à l'office du couronnement. Cette simplicité première s'est rapidement perdue et dès le XI^e^ siècle, nous voyons se développer toute une liturgie calquée sur celle des présanctifiés. Elle s'est maintenue

jusqu'à nos jours, mais s'est encore alourdie, entre la litanie et l'ancienne oraison nuptiale, de deux interminables prières, véritables centons d'allusions bibliques dont il est impossible de retrouver le fil directeur. La première mentionne les noces des patriarches en faisant état d'informations reçues du judaïsme tardif, et implore pour les nouveaux époux toutes les bénédictions temporelles de l'ancienne Alliance. La seconde reprend le même thème, mais y ajoute, en les illustrant de divers exemples, ceux de la protection divine et de la couronne de gloire.

Le rite du couronnement est expliqué par une formule assez ambiguë qui peut s'entendre : « Le serviteur de Dieu N. reçoit pour couronne la servante de Dieu N. au nom du Père... » ou, plus probablement : « Le serviteur de Dieu N. est couronné pour la servante de Dieu N. », et réciproquement. Suit alors une liturgie de la parole de type ordinaire : verset « prokimène » : « Vous avez mis sur leur tête une couronne de pierres précieuses. — Ils vous ont demandé la vie et vous la leur avez donnée. » Lecture de l'Épître aux Éphésiens, 5, 20-33; évangile des noces de Cana (Jean, 2, 1-11) brève litanie que conclut l'ancienne oraison de bénédiction; litanie préparatoire à la communion et *Pater*.

Un singulier glissement fait qu'aujourd'hui l'usage ordinaire n'est plus de donner aux époux la communion eucharistique, mais seulement de les faire boire à une coupe « de communion » préalablement bénite. L'examen des plus anciens eucologes permet de suivre ce glissement. Il semble bien que, pour le codex Barberini et quelques autres documents, la coupe soit considérée comme coupe eucharistique, le vin qu'elle contient étant « sanctifié » selon une conception qui connut une certaine vogue tant en Orient qu'en Occident, par l'immixtion d'un fragment de pain consacré[7]. Ceux qui se refusaient à accepter cette théorie célébraient avant le mariage la liturgie eucharistique et gardaient pour la communion des époux les espèces « présanctifiées »[8]. On trouve même, rarement, mention d'une véritable « messe de mariage » célébrée après le couronne-

7. Cf. M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, Paris, 1924.
8. Cf. Ritzer, *op. cit.*, pp. 57-58.

ment. Siméon de Thessalonique nous a laissé une précieuse description de la doctrine et des usages du XV^e siècle : « Le prêtre prend le calice contenant les présanctifiés et proclame : les présanctifiés aux saints. Tous proclament : un seul est saint, un seul est Seigneur (car c'est lui qui est l'unique sainteté, la paix et la communion de ses serviteurs qui se marient). Pendant ce temps, le prêtre donne la communion aux époux s'ils sont dans les conditions voulues. Ils doivent être bien préparés pour pouvoir être couronnés dignement et s'unir par le mariage dans de bonnes dispositions. Car la sainte communion parfait et scelle cet acte comme tout mystère divin. Et l'Église a raison de préparer les « dons divins » pour la réconciliation et la bénédiction des époux. Ainsi devient présent à ce mariage Celui qui à la fois donne et se donne et qui est là en même temps pour l'union et l'accord des époux dans la paix. Voilà pourquoi les époux doivent être prêts à la communion et être mariés dans le temple, en présence de Dieu et dans sa maison, où il est présent sous les espèces consacrées pour nous, et où il demeure visiblement au milieu de nous. Le prêtre donne ensuite la « coupe commune »; on chante le verset du psaume : « Je prendrai la coupe du salut » (ceci à cause des dons très saints)... On ne donne pas les dons divins à ceux qui ne peuvent communier à cause de leur situation comme les bigames et les autres. Ils participent seulement à la coupe commune en signe de sanctification partielle, de communauté et d'unité dans la bénédiction de Dieu[9]. » Jadis cette coupe était ensuite brisée pour bien marquer le caractère indissoluble de l'union qu'elle sanctionnait.

Aujourd'hui, le partage de la coupe est suivi par une sorte de danse nuptiale conduite par le prêtre qui fait accomplir aux époux une triple ronde, tandis que les paranymphes tiennent les couronnes au-dessus de leur tête et que le chœur chante des tropaires. Le premier, emprunté aux offices de préparation à Noël semble choisi plutôt en raison de ses premiers mots, évocateurs d'une danse joyeuse, que pour l'allusion qu'il renferme à l'enfantement virginal : « Danse de joie, Isaïe, la Vierge a porté dans son sein et mis au monde un Fils, Emmanuel, Dieu et homme;

9. *De Septem sacramentis*, ch. 282; P. G., 155, 510.

Orient est son nom. En le magnifiant disons la Vierge bienheureuse. » Le second, emprunté à l'office des martyrs, doit à l'allusion qu'il renferme à la couronne de gloire, d'avoir trouvé place en cet office du couronnement. On enlève enfin solennellement les couronnes en prononçant sur les époux une double formule de bénédiction. Les plus anciens eucologes retardent ce rite jusqu'au huitième jour des noces, ou bien ils le font accomplir dans la chambre nuptiale où les couronnes restaient suspendues jusqu'au huitième jour.

Les autres Églises orientales ont des offices de couronnement substantiellement semblables à celui du rite byzantin. Signalons seulement que les Arméniens et les Éthiopiens le célèbrent au cours de la liturgie eucharistique. Les premiers ont emprunté aux usages normands du moyen âge un triple interrogatoire sur la volonté de contracter mariage, exprimée à la porte de l'église avant le début de la liturgie. La bénédiction et l'imposition des couronnes prend place après l'évangile. Les Éthiopiens ont peut-être également emprunté aux Latins un interrogatoire qui rappelle certains formulaires normands en usage jusqu'à nos jours dans l'Église d'Angleterre; ils y joignent la bénédiction et la remise de l'anneau, alors que la bénédiction et l'imposition des couronnes est reportée jusqu'à la communion. Le rite chaldéen a étroitement uni l'office du couronnement à celui des fiançailles qui comporte, comme nous l'avons vu, le partage de la coupe sanctifiée par l'immixtion de la croix et de la poussière du sanctuaire (*h'enana*), et qui sanctifie à son tour l'anneau qui y est plongé. L'office du couronnement semble avoir été originellement célébré à l'entrée de la chambre nuptiale, il est accompagné d'une grande abondance d'hymnes et de prières. Les Syriens ont gardé toute son importance au cortège nuptial qui suit le couronnement et qui conduit les époux jusqu'à la salle du banquet. Les Coptes enfin ont connu au cours des siècles des usages divers; jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, ils comportaient une onction du front, de la poitrine ou des mains des conjoints et cette coutume n'a pas encore complètement disparu. En Égypte comme en Syrie, la liturgie du mariage garde encore toute vive la marque de ses origines familiales, alors que dans le monde byzantin l'influence du cérémonial impérial a accentué le côté hiératique.

II

Histoire et signification

La liturgie ecclésiastique du mariage s'est, en effet, dégagée lentement des usages préchrétiens, en conservant tout ce qui n'était pas incompatible avec la foi et les mœurs chrétiennes. Néanmoins la mise en valeur d'un élément ou d'un autre : remise de l'anneau pour les fiançailles, couronnement solennel des époux en Orient ou imposition du voile nuptial dans la liturgie romaine, ne sont pas sans signification et méritent de retenir l'attention des théologiens.

Malgré quelques rares injonctions, d'origine principalement syrienne, faites aux chrétiens de ne pas se marier sans en avoir référé à l'évêque[10], il faut attendre la fin du IV^e^ siècle pour voir l'Église directement mêlée au mariage de ses fidèles. Encore est-ce surtout, à ce qu'il semble, à titre honorifique. Peut-être son influence a-t-elle contribué à faire de plus en plus prévaloir sur le simple contrat informel de fiançailles, trop facile à rompre, les fiançailles avec arrhes, d'origine orientale, sanctionnées par la remise de l'anneau, le baiser et la jonction des mains des fiancés. Il faudra cependant attendre jusqu'aux VIII^e^-IX^e^ siècles pour voir ces rites promus au rang de liturgie de l'Église. Elle se constitua probablement en Syrie où elle a gardé jusqu'à nos jours, ainsi que nous l'avons vu, un éclat particulier. L'importance donnée par les empereurs de la dynastie isaurienne à la législation matrimoniale contribuèrent sans doute à répandre la bénédiction des fiançailles dans tout l'Empire byzantin; mais c'est seulement avec les Novelles de Léon le Sage dans les dernières décades du IX^e^ siècle, que cette bénédiction prendra des effets juridiques, et il faudra atendre jusqu'au règne d'Alexis I^er^ Comnène (1091-1118) pour voir sanctionné l'usage déjà courant d'unir les cérémonies des fiançailles avec arrhes à la bénédiction litur-

10. Ignace d'Antioche, *Ep. ad Polyc.*, V, 2; *Test. Domini*, II, 1 Can. Ps.-Apost., 18 (textes commodément réunis dans Hindo, *op. cit.*, n^os^ 283, 284).

gique[11]. Cette décision contribua à renforcer l'importance de ce rite liturgique, mais aussi à l'unir plus étroitement à l'office du couronnement, en dépit des efforts d'Alexis pour maintenir la distinction. Celle-ci d'ailleurs paraissait ne plus avoir de raison d'être, depuis que la loi reconnaissait un contrat, purement civil, de fiançailles.

La bénédiction solennelle des époux et l'imposition par le prêtre de la couronne nuptiale, étaient entrées beaucoup plus tôt dans l'usage. Dès la fin du IV^e^ siècle, c'est à l'évêque ou au prêtre que sont réservées en Égypte la remise de l'épouse à l'époux et l'union de leurs mains[12]; et, vers la même époque, la coutume semble s'établir en d'autres régions d'inviter l'évêque à accomplir cette fonction traditionnelle du père de famille. En Cappadoce, à Antioche et à Constantinople, nous apprenons par saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome que prêtres et évêques sont fréquemment invités à placer sur la tête des époux la couronne nuptiale. Il semble que l'importance nouvelle attachée à ce rite prenne origine en Arménie où nous voyons son caractère liturgique reconnu dès le pontificat de Narsès I^er^ le Grand (364-373)[13]. Quand on se rappelle quelles répugnances avait eues à surmonter, parmi les chrétiens, l'usage des couronnes, tout imprégné de superstition et de magie, on comprend que les évêques aient quelque temps hésité à le couvrir de leur autorité. Le tournant décisif fut pris par saint Jean Chrysostome qui lui découvrit une haute signification ascétique : « On met une couronne sur la tête des époux, symbole de leur victoire, car ils s'avancent invaincus vers le port du mariage, eux qui n'ont pas été vaincus par le plaisir. Si quelqu'un, esclave du plaisir, s'est livré aux prostituées, pourquoi a-t-il encore une couronne sur la tête, lui qui n'est qu'un vaincu[14] ? » Le même Docteur connaît les prières que le prêtre vient prononcer, à la

11. Novelle 89 de Léon VI (c. 893) : « Nous exigeons que le mariage obtienne sa force par le témoignage de la bénédiction religieuse, de façon que, si quelqu'un se marie sans cette bénédiction, son mariage soit nul. » La chrysobulle d'Alexis I^er^ est de 1092.

12. Timothée d'Alexandrie : Responsa canonica, 11 (Pitra, *Jus Graec.*, I, p. 631).

13. Fauste de Byzance, I, 31 (trad. Langlois, *Hist. Arménien.*, I, p. 294).

14. In Ep., I ad Tim., ch. II, hom. IX, 2 (P. G., 62, 546).

demeure de l'épouse, la veille du cortège nuptial. C'est là un usage des familles ferventes; à diverses reprises Jean le recommande, mais il ne paraît pas l'imposer[15]. De fait aucun canon ne le connaît jusqu'au concile Quinisexte qui homologue les décisions de Timothée d'Alexandrie. L'interprétation donnée par saint Jean Chrysostome du rite du couronnement des époux devait le faire longtemps exclure des secondes noces.

*
* *

Ce bref survol historique nous permet de dégager, touchant la signification de la liturgie du mariage en Orient, quelques conclusions qui ne sont pas sans conséquences théologiques et pastorales :

1) Tout d'abord, c'est le pouvoir impérial et non l'Église qui a pris l'initiative de considérer comme seul valide le mariage conclu avec la bénédiction liturgique [16]. Cette décision a progressivement fait considérer cette bénédiction et le rite du couronnement qui l'accompagnait de plus en plus universellement, comme constitutifs du sacrement. Et cela d'autant plus que les manifestations du consentement mutuel paraissaient suffisamment marquées par les rites de fiançailles : remise de l'anneau et jonction des mains. La lettre de Nicolas Ier aux Bulgares tendrait même à faire penser que cette conception était assez couramment admise dès la seconde moitié du IXe siècle[17]. Mais il faudra un millénaire pour qu'elle s'impose comme doctrine théologique. Le P. Jugie la voit apparaître pour la première fois, et encore de manière bien imprécise, vers la fin du XIIIe siècle dans le traité encore inédit du moine Job sur les sacrements[18]; elle ne deviendra doctrine commune que vers le milieu du XIXe siècle. Jusqu'alors les témoignages abondent, au contraire, de théologiens qui situent dans le contrat l'essence du sacrement, sans s'inquiéter d'en déterminer comme les Latins la matière et la forme[19]. Ils ne s'ac-

15. Cf. P. G., 54, 443, 488.
16. Sur la ratification de cette législation par l'Église, cf. Jugie, *Theol. Dogm. Christ. Orient.*, III, p. 456, n. 2.
17. Nicola I : Responsa ad Bulgar, 3; P. L., 119, 979.
18. Doctrine sur les sept sacrements (Ms. Paris, gr. sup. 6, fol. 250 *a*).
19. Textes et références dans Jugie, *op. cit.*, pp. 447-459.

cordent pas moins à affirmer que les rites liturgiques sont requis pour la validité et on sait que cette exigence a été explicitement retenue dans la codification du Droit oriental à l'usage des catholiques.

2) Si nous considérons la liturgie nuptiale sous les diverses formes qu'elle connaît en Orient, nous sommes frappés de l'importance donnée aux rites expressifs des aspects multiples sous lesquels peut être envisagé le mariage : dotation de l'épouse signifiée par la remise de l'anneau et, dans certaines Églises, de la croix; réciprocité et plénitude du don que veut exprimer l'union des mains, accompagnée de plus en plus généralement de l'échange des anneaux, partage de la coupe et jadis baiser des fiançailles. Les prières rappellent amplement que le mariage a été institué pour la propagation de l'humanité en même temps que pour le soutien mutuel des époux, et implorent pour le couple une heureuse fécondité[20]. Le couronnement et, dans le rite byzantin du moins, les emprunts à la liturgie des martyrs soulignent que la vie conjugale est, pour des chrétiens, une victoire sur les passions. Il n'est pas jusqu'au joyeux cortège nuptial, si souvent licencieux dans l'antiquité, qui n'ait été finalement sacralisé.

Il serait intéressant de comparer la conception qui se dégage de ces rites avec celle qu'esquisse l'austère liturgie romaine. Notons seulement que l'Orient n'a pas retenu le rite de la *velatio* seul conservé par contre dans l'ancienne liturgie romaine avant le glissement opéré en faveur des conceptions germaniques. Ce rite soulignait un aspect essentiel de la féminité, la réserve pour l'intimité du couple; l'Orient, où le port du voile par les femmes mariées était courant bien avant l'Islam, a préféré souligner par le rite du couronnement la liberté victorieuse des époux que la liturgie considère, bien plus que celle d'Occident, dans l'égalité du don réciproque des personnes. N'est-ce pas que la condition faite à la femme dans les civilisations orientales imposait, plus qu'en Occident, que l'Église mette en relief sa dignité de personne, créée à l'image de Dieu, comme celui dont elle a pour vocation d'être la compagne.

I.-H. Dalmais.

20. L'expression la moins curieuse n'est pas l'invocation de saint Procope, nom qui signifie : accroissement.

ESSAI DE SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE

J'ai été bien inspiré en nuançant de modestie le titre ambitieux de ce rapport : « *Essai* de synthèse théologique. » En lisant, pour le préparer, une bonne dose de la littérature théologique sur le mariage, j'ai été frappé, et à plusieurs reprises découragé, par son caractère fragmentaire et décousu. Plutôt qu'un « traité », on y trouve un agrégat de questions diverses, et qui ne sont pas souvent directement théologiques, je veux dire procédant d'un regard contemplatif et constructif. Après les Pères, dans la théologie scolastique comme dans celle de la Contre-Réforme, on s'efforce d'intégrer à la théologie des acquisitions canoniques. La difficulté vient de ce que ces données positives entrent difficilement dans les cadres spéculatifs établis pour les autres sacrements; et la tentation a été grande soit de ne pas reconnaître la sacramentalité du mariage, soit de lui reconnaître une sacramentalité tout à fait *sui generis* et aberrante. Disons tout de suite que la difficulté existe en réalité quoique à des degrés divers pour tous les sacrements, qui sont analogiques entre eux, c'est-à-dire disparates, différents, quoique semblables *secundum quid*. Par exemple, les premiers articles du traité de l'Eucharistie dans la Somme Théologique s'emploient à montrer que l'Eucharistie est vraiment un sacrement quoiqu'elle diffère par bien des aspects du baptême, qui a fourni le schéma du « sacrement en général ».

Un autre motif du caractère dispersé des exposés théologiques sur le mariage, c'est leur orientation apologétique. Au cours des siècles, l'Église a défendu le mariage contre

les erreurs successives : encratistes et manichéens qui condamnent la chair (et cette erreur sera particulièrement virulente à l'âge d'or de la scolastique avec les Albigeois), Réformateurs dont certains ne voient pas de différence essentielle entre le mariage et la fornication et qui, en tout cas, condamnent le célibat et refusent au mariage la qualité de sacrement; régaliens qui séparent le sacrement religieux du contrat civil; partisans de l'union libre, du divorce, et, dans les temps modernes, de l'eugénisme et du néo-malthusianisme.

Des documents aussi magistraux que l'Encyclique *Arcanum sapientiae* de Léon XIII et *Casti connubii* de Pie XI demeurent particularisés par les erreurs contemporaines qu'ils veulent détruire.

Le cas n'est pas spécial au mariage. La théologie du baptême ne s'est-elle pas élaborée contre le donatisme; celle de l'Eucharistie contre les erreurs de Bérenger, des protestants, des modernistes ? Cependant la doctrine de ces deux sacrements est en moindre dépendance de l'apologétique, parce que, si la réponse aux hérésies a amené quelques précisions techniques d'ailleurs précieuses, l'Église a été en possesion, dès les origines, d'un donné biblique et liturgique extrêmement riche et explicite.

La liturgie du mariage ne s'est élaborée que lentement, et ses données ne nous fournissent pas une doctrine bien nette. On ne peut guère parler ici d'une *lex orandi* éclairant la *lex credendi*. C'est plutôt à la théologie d'interpréter et de critiquer des liturgies auxquelles on pourrait faire dire presque n'importe quoi.

Par exemple, pour reprendre les divisions de M. Jounel ci-dessus, une observation naïve des formes liturgiques pourrait faire dire qu'aux trois premiers siècles le mariage n'était pas un sacrement, qu'après le IV^e^ siècle il a consisté en une consécration de l'épouse, qu'au moyen âge il n'était plus qu'un contrat civil contracté hors de l'Église et ensuite bénit par le prêtre...

Quant au donné biblique, il s'est réduit pendant longtemps à un petit nombre de textes toujours les mêmes, et trop souvent extraits de leur contexte : naissance d'Ève et institution du mariage au début de la Genèse; affirmation de l'indissolubilité par le Christ; conseils de la première

Épître aux Corinthiens; une phrase — souvent mal comprise — du chapitre 5 de l'Épître aux Éphésiens.

Or, les progrès actuels de la théologie biblique nous découvrent des horizons beaucoup plus vastes et devraient nous permettre de bâtir une théologie grandiose du mariage. Comme nous l'a montré l'exposé de M. Jenny, la Bible ne nous apparaît plus comme contenant, de loin en loin, au détour d'un verset, une affirmation fragmentaire, une « thèse » sur cette institution particulière qu'est le mariage, ainsi qu'on peut y picorer çà et là quelques indications sur l'usage de l'encens ou du sel : d'un bout à l'autre, elle nous décrit le dessein de Dieu en termes de mariage. Dieu considère son peuple comme une Épouse à laquelle il se joint par une alliance gratuite de sa part, et indissoluble malgré toutes les infidélités de l'Épouse. Pour achever ce dessein d'amour et d'unité, il envoie son Fils qui épouse la nature humaine, conclut dans son sang une nouvelle et éternelle alliance, se suscite une nouvelle Épouse, à la fois chaste et féconde, à l'indéfectible fidélité. Et le ciel lui-même ne fera que mettre le dernier sceau à cette alliance, dévoiler sa parfaite splendeur, consommer l'union dans une joie sans fin. A travers la Loi, qui est un pacte d'alliance, à travers les prophètes qui ne prêchent que l'alliance, depuis la Genèse qui raconte le premier mariage jusqu'à l'Apocalypse qui se termine par l'appel de l'Épouse au retour de l'Époux, toute la Sainte Écriture ne fait autre chose que révéler, chanter et promettre le mystère des Noces. Saint Thomas indique quelque chose de cette grandeur lorsque, reconnaissant que le mariage est le moindre des sacrements quant à son contenu de sainteté, il affirme qu'il est le plus auguste quant à sa signification, qui englobe même le Sacrement des sacrements : l'Eucharistie.

Sans prétendre dominer cette vue totalitaire du mariage qui aboutirait à esquisser une théologie complète du christianisme, alors que je dois donner un exposé limité au mariage lui-même, je tâcherai de ne pas l'oublier en passant en revue les principales thèses de la doctrine reçue aujourd'hui et en montrant au passage comment, maintenues dans ce contexte, elles doivent être nuancées en elles-mêmes et reliées au reste de la doctrine sacramentaire.

L'institution

Le problème qui se pose le premier et qui me paraît commander tous les autres, est celui de l'institution du mariage. Non seulement il est le premier par ordre chronologique, mais encore il est le premier qui se présente à l'esprit. En effet, on définit tout sacrement comme institué par Jésus-Christ. Or, il est évident que le mariage a été institué par Dieu même à l'origine du monde. Entre le mariage d'Adam et d'Ève et le mariage chrétien, il n'y a pas simple homonymie désignant deux institutions différentes, comme par exemple entre les baptêmes juifs et le baptême chrétien, il y a identité et continuité. Notre-Seigneur l'a déclaré lui-même en rappelant et en prenant à son compte l'affirmation de la Genèse : « Ils seront deux dans une seule chair. » Nous sommes encore aujourd'hui régis par les lois du mariage originel.

Aussi, avant d'aller plus loin, dégageons du récit de la Genèse un certain nombre de conclusions.

Tout d'abord le mariage est institué par Dieu même, avant le péché. Il n'est donc d'emblée ni un remède ni un châtiment du péché. Après l'avoir institué (dans le premier récit) Dieu vit que, comme tout ce qu'il venait de créer, c'était « très bon ». Il appartient donc à l'ordre naturel, et, si les précisions du deuxième récit nous montrent que le mariage humain est supérieur aux autres unions animales, il n'en a pas moins pour fin, comme elles, d'assurer la multiplication de l'espèce : « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre », comme il l'avait déjà dit pour les premiers êtres vivants.

Établi par Dieu en même temps que l'homme est créé, effet d'un volonté divine, le mariage est donc une institution. Si l'Église, après quelques hésitations, en viendra à définir le mariage comme un contrat, ce ne sera pas un contrat purement volontariste, qui s'assigne librement ses objets et ses lois. Si un humain est libre de contracter mariage ou non, de le contracter avec tel ou telle, une fois qu'il a exercé cette liberté d'exercice, il entre dans une

institution préexistante, dont il doit accepter les lois objectivement et divinement instituées.

« Homme et femme il les créa » : l'institution du mariage est inscrite dans la diversité et la complémentarité des sexes. C'est ce que le second récit nous montrera avec plus de détail. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie. » Ceci encore affirme la bonté fondamentale du mariage. Mais les deux conjoints sont inégaux. Comme le remarquera saint Paul (1 Tim., 2, 13) : « C'est Adam qui fut créé le premier, Ève ensuite. » Sujette, elle n'est pas esclave. L'homme n'a pas trouvé de compagnon parmi les animaux qui lui sont inférieurs et soumis. Elle est une « aide semblable à lui ». Et elle est formée de ses os et de sa chair, prise à son côté, près du cœur, pour montrer qu'il s'agit d'une soumission pleine d'amour.

Adam, sorti du sommeil dans lequel Dieu l'avait plongé, reconnaît aussitôt que celle qui se dresse devant lui est os de ses os et chair de sa chair. Et le narrateur conclut : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. » Jésus (Mt., 19, 4) attribue cette parole au Créateur. Les théologiens médiévaux en furent parfois embarrassés, parce qu'ils la mettaient, comme ce qui précède, dans la bouche d'Adam. Ils se tirèrent de cette difficulté en affirmant qu'Adam parlait ainsi sous l'inspiration divine, qu'il aurait reçue dans son sommeil extatique.

Le mariage n'a joué aucun rôle dans le péché de nos premiers parents, qui fut un péché d'orgueil et non de sensualité, et qui n'a pas créé le mariage, mais bien la concupiscence, comme un châtiment du péché. Saint Paul note cependant (1 Tim., 2, 14) que « ce n'est pas Adam qui se laissa séduire; c'est la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression ». Il le dit pour interdire à la femme « d'enseigner ni de faire la loi à l'homme ». Nous en déduirons, nous, que le mariage avait établi une étroite communauté de destin entre les premiers époux.

Le châtiment du péché ne détruit pas le mariage, mais il amène des « tribulations de la chair » dont parlera saint Paul : loi de l'enfantement pénible, de l'esclavage du désir pour la femme, et, pour l'homme, loi du travail devenu

une peine. Comme le dit la bénédiction nuptiale, Dieu a « donné à cette union établie dès l'origine la seule bénédiction que n'ont abolie ni le châtiment du péché, ni la condamnation du déluge. »

Ces récits de la Genèse nous montrent donc à l'évidence que le mariage est établi « au commencement » (Mt., 19, 4) par le Créateur, et qu'il n'a pas cessé d'être quelque chose de « très bon ».

Nous revenons donc à notre problème : comment peut-on dire que Jésus-Christ a institué le mariage, puisque celui-ci a été établi par le Créateur et que lui-même, Jésus, ne fait que le ramener à ses origines ?

Les théologiens ont répondu à cette question en distinguant des étapes dans l'institution du mariage, auquel Dieu aurait assigné des fins successives qui viennent s'additionner sans se détruire. A la création, il fut institué *ad officium naturae*, pour la conservation et la multiplication de l'espèce, et par là il relève du droit naturel. Après la chute, il devint en outre un remède à la concupiscence. Enfin, sous le régime de la Loi nouvelle, il est institué comme sacrement. Saint Albert le Grand le dit de façon un peu massive : « Rien n'empêche que le mariage ait deux ou même trois institutions divines : l'une selon la nature en elle-même, une autre quant à la nature corrompue, et la troisième selon l'état de la nature réparée par le Christ : et ainsi le mariage est sacrement de l'innocence, de la loi ancienne et de la loi nouvelle » (*In 4 Sent.*, d. 26, a. 5, *sol.*).

Une telle distinction semble apporter quelque clarté. Dès qu'on réfléchit elle paraît pourtant décevante, surtout exprimée en ces termes d'institution successive, au plan historique. Sans doute l'intervention du péché donne au mariage une fin nouvelle. Mais peut-on parler d'une deuxième institution à ce moment ? L'Écriture n'en parle pas.

Quant à l'institution par le Christ du mariage comme sacrement de la loi nouvelle, à quel moment la situer ? Pour les uns, Jésus l'a réalisée en assistant aux noces de Cana ; il est facile de voir que l'aspect nuptial de ce miracle est secondaire et joue seulement le rôle de décor et de circonstance. L'événement de Cana est essentiellement baptismal, eucharistique, pascal. Pour d'autres, Jésus a institué le mariage en confirmant son indissolubilité devant les

Pharisiens. Mais dans ce texte Jésus ne crée, n'institue rien de nouveau. Il se contente de confirmer et de ramener à sa pureté première ce qui était « au commencement ».

Le problème ne peut être résolu que si on renonce à ces données anecdotiques enfermées dans le temps pour se placer résolument au plan du type, du signe, du sacrement.

La première institution du mariage fut réalisée par le Créateur lorsqu'il tira Ève du côté d'Adam et que celui-ci reconnut qu'ils étaient faits l'un pour l'autre. Or, cet événement est figuratif. Le premier Adam figure le second. Ève figure l'Église. Le sommeil d'Adam, son côté ouvert préfigurent la mort du Christ et son cœur percé d'où jaillirent l'eau et le sang des sacrements principaux. Le fameux texte d'Éphésiens, 5, ne peut se comprendre que mis en rapport avec Genèse 2.

Ainsi la première institution elle-même est déjà sacramentelle : je veux dire qu'elle figure déjà l'union du Christ et de son Église. Saint Thomas le dit expressément, non pas au traité du mariage mais, ce qui est beaucoup plus frappant, au traité de la création des six jours (Iª Pars, q. 92) : une des raisons pour laquelle la femme est tirée de l'homme « est sacramentelle. Ce fait figure en effet que l'Église a tiré son principe du Christ » (a. 2). Et si la femme est formée de la côte de l'homme, c'est « en vue du sacrement, parce que du côté du Christ endormi ont coulé les sacrements, c'est-à-dire le sang et l'eau, par lesquels l'Église a été instituée » (a. 3).

Ainsi le sacrement existe-t-il dès l'institution du mariage et il y a continuité entre le sacrement du début et notre mariage chrétien.

Pour le comprendre, il faut se rappeler que le terme de sacrement veut dire principalement signe, tout en étant un terme analogique qui signifie diversement. C'est une doctrine de saint Thomas, qui a été négligée par l'enseignement courant, qu'il y a des sacrements de l'ancienne loi, comme il y a des sacrements de la loi nouvelle. Ils sont les uns et les autres signes de la foi au Christ. La seule — et immense — différence, c'est que les premiers sont signes de la foi au Christ qui doit venir, les seconds sont signes de la foi au Christ déjà venu. Il faut noter, pour bien comprendre cette doctrine qui livre un aspect essentiel de l'économie

du salut, que ce terme de sacrement ne signifie pas n'importe quel signe préfiguratif, et en cela le langage de saint Thomas est plus précis que celui des Pères. Ne méritent ce nom de sacrement que des actes rituels, institués par Dieu, et qui sont sanctifiants. Par exemple, la circoncision, l'agneau pascal, le sacrifice d'expiation. Ils sanctifient par la foi (et je préfère ne pas dire *ex opere operantis*, car la foi fait toucher un objet, elle n'est pas seulement un élan méritoire); tandis que les sacrements de la loi nouvelle, tout en demeurant des sacrements de la foi, sanctifient *ex opere operato*, par mode de cause efficiente, par un influx venu du Christ. Les sacrements de la loi ancienne sanctifient par mode de cause finale, c'est-à-dire par l'attirance d'un objet placé dans l'avenir.

Ceci nous permet de voir comment la continuité entre mariage originel et mariage chrétien ne porte aucun tort à la merveilleuse transcendance de celui-ci. C'est le même mariage, institué par le Créateur, que célèbrent les chrétiens. Mais le Christ est venu. Il s'est donné à son Église, tout en créant celle-ci, par son immolation sur la Croix. Dès lors, le mariage ne représente plus seulement une alliance future, ni une alliance destinée à disparaître, mais une alliance déjà réalisée, indestructible, la nouvelle et étrnelle alliance. Le mariage chrétien ne va plus vers l'alliance, il en découle. Il n'est plus seulement signe et préfiguration, il est image, il est effet. Il est donc porteur de grâce : il est devenu, outre un signe, une cause instrumentale par laquelle nous parvient la sainteté du Christ qu'il n'a pas renfermée en lui-même mais que, de son cœur ouvert et par les sacrements, il répand sur ceux qui sont les membres de son corps.

Y a-t-il eu « institution » de ce sacrement de la nouvelle loi ? Je ne le crois pas, si l'on veut dire par là qu'il y a eu, dans des circonstances historiquement déterminées, création et promulgation par le Christ d'un nouveau signe signifiant. Mais il y a eu institution au sens profond, ontologique du terme, du fait que le signifié est devenu présent, actuel, efficace, que le Christ en mourant et en ressuscitant, en sauvant le monde, en créant une humanité nouvelle, a créé un régime nouveau d'un signe existant dès le commencement.

Ceci met en lumière deux structures du mariage chrétien, comme sacrement de la nouvelle loi, qui, me semble-t-il, n'ont pas encore été suffisamment exploitées. La première c'est que le mariage chrétien se relie d'une façon toute particulière à la passion et à la résurrection du Christ, au Mystère pascal. Qui dit mariage chrétien dit mystère de mort, de don total, d'abnégation, de sacrifice. Cela est vrai sur un plan moral et spirituel, mais c'est vrai d'abord sur un plan réel, ontologique, mystérique. Et en même temps, qui dit mariage chrétien, dit mystère de vie, de fécondité, de joie et de renouvellement. (Dans l'*Anneau d'or*, le P. Liégé et moi-même avons essayé de mettre en relief l'aspect nuptial de la nuit pascale.)

Une seconde structure du mariage chrétien qui a été encore beaucoup moins exploitée, c'est la relation essentielle du mariage chrétien au baptême. Cette liaison est d'ailleurs magnifiquement marquée par saint Paul dans l'Épître aux Éphésiens : « Le Christ s'est livré pour l'Église, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne. » C'est par le baptême que chacun de nous est relié à la Croix et à la résurrection du Christ. Deux époux, au sens plénier et chrétien du mot, ce sont deux baptisés qui se sont donnés l'un à l'autre. Du seul fait de leur baptême, et sans même qu'ils y pensent, leur contrat d'union ne peut être qu'un mariage chrétien. C'est une vérité que le Tribunal de la Rote en 1910 (*Acta apost. Sedis*, t. II, p. 933) a déclarée comme proche de la foi, qu'entre chrétiens, il n'y a pas de contrat valide qui ne soit sacrement, et pas de sacrement qui ne soit contrat valide. Le sacrement et le contrat ne peuvent être distingués que d'une distinction de raison. Cette thèse est confirmée par la pratique de l'Église qui ne juge pas utile de célébrer des noces pour deux époux païens qui, ayant contracté jadis une union valide, se convertissent et reçoivent le baptême. Par le fait même qu'ils sont baptisés, sans qu'ils aient à émettre un acte nouveau, leur mariage naturel devient un mariage surnaturel. Il se produit pour eux, pourrait-on dire, ce qui s'est produit pour l'humanité rachetée qui est passée, sans nouvelle institution explicite, du mariage naturel au sacrement de la loi nouvelle.

Peut-être aussi peut-on dire que l'indissolubilité plus

absolue reconnue au mariage chrétien, elle l'emprunte à l'indélébilité du caractère baptismal. Nous rencontrons ici une hypothèse très séduisante du P. Marin-Solà pour qui la non réitérabilité du mariage et de l'onction des malades ne tient pas à un caractère, — car ces sacrements ne créent pas une nouvelle députation au culte chrétien, — mais à ce que ces sacrements modifient d'une manière accidentelle mais durable le caractère baptismal. Ce lien entre baptême et mariage, cette indissolubilité plus absolue que le baptême confère au mariage, explique pourquoi beaucoup d'exposés identifient, dans le catalogue augustinien des biens du mariage, le *sacramentum* à l'indissolubilité. C'est une manière de parler qui se justifie, mais qu'il ne faut pas trop serrer. En réalité, note saint Thomas, « par le mot de sacrement il faut entendre non seulement l'indissolubilité, mais aussi toutes les conséquences qui résultent de ce que le mariage signifie l'union du Christ et de son Église » (Sup., q. 49, a. 2, 4[m]). « Quand on parle de ce troisième bien (le « sacrement ») on n'entend pas seulement son indissolubilité, mais tout ce qui se rattache à sa signification » (*Ibid.*, 6[m]).

Mariage et virginité

Ainsi, la loi nouvelle a vraiment conféré au mariage une promotion. Cependant, à d'autres égards, elle a rabaissé le mariage en montrant, à côté de lui, une voie plus haute. Dans la loi ancienne, le développement du peuple élu ne pouvait se faire que par le mariage et la fécondité. Autrement dit, c'est seulement la naissance charnelle qui agrégeait de nouveaux membres au peuple de Dieu. Dans la loi nouvelle, il n'en est plus ainsi : on s'agrège au peuple de Dieu par la nouvelle naissance, par le baptême. La signification de l'union du Christ à son Église peut être réalisée par l'intermédiaire de ce signe charnel et visible qu'est le mariage. Mais, comme chaque fois qu'il y a signe, le signe risque de perdre sa transparence et de devenir, au contraire, écran et obstacle plutôt qu'ouverture et passage. Ici s'applique au mariage une catégorie scolastique très féconde dans tout le domaine sacramentel, la catégorie de *res et sacramentum*. Le *sacramentum tantum*, le simple signe, c'est la céré-

monie de mariage, la conclusion du contrat. Tout le monde peut la voir; elle se déroule dans un laps de temps réduit. Mais elle produit une *res et sacramentum*. Dans le mariage, cette réalité est l'union indissoluble des époux et l'état de mariage, réalité profonde, mais qui est encore signe. En effet, dans tout sacrement la *res et sacramentum* est un élément permanent, produit par le rite passager : le caractère dans les sacrements qui en sont dotés, le Christ immolé présent sous les espèces consacrées dans l'Eucharistie. Ces deux phases du sacrement sont toujours produites *ex opere operato* là où il y a intention droite et sacrement valide. Mais pour que soit produit l'effet ultime du sacrement, celui pour lequel il a été institué, la *res tantum*, il faut encore que les sujets du sacrement soient animés par la charité. Cette *res* du mariage, c'est l'union du Christ et de son Église — et remarquons au passage que cette *res* du mariage s'identifie à celles du baptême et de l'eucharistie : l'institution du mariage chrétien a donc bien coïncidé avec la passion du Christ, avec l'écoulement du sang et de l'eau hors du cœur ouvert du nouvel Adam. Or voici que, dans la loi nouvelle, cette *res*, toute invisible et mystérieuse, peut être atteinte sans passer par le *sacramentum*, avec la virginité chrétienne. Celle-ci est donc supérieure au mariage puisqu'elle en possède la signification suprême, sans en connaître les dangers d'enlisement, de matérialisation, d'égoïsme à deux. Elle est en même temps plus difficile, parce que moins appropriée à la nature humaine, puisqu'elle ne possède pas les appuis qui risquent toujours de demeurer des obstacles, mais qui sont tout de même plus adaptés à notre condition charnelle.

Ceux qui choisissent cette vie s'évadent en quelque sorte de la condition humaine et s'établissent dans une condition angélique, paradisiaque. Ils vivent déjà sur cette terre d'une condition de ressuscités. Ils ont dès ici-bas « la meilleure part, qui ne leur sera point enlevée ». Cette doctrine a été exposée de la manière la plus explicite par Notre-Seigneur. Non seulement dans le propos qui fait suite à notre évangile du mariage (mais il est de bon goût, dans une célébration nuptiale, d'arrêter là la péricope), lorsque Jésus parle de ceux qui se sont eux-mêmes faits « eunuques en vue du Royaume des Cieux ». Et Jésus ajoute : « Que celui qui

peut comprendre, comprenne », montrant par là qu'il s'agit d'un mystère, auquel on ne peut accéder sans un appel tout spécial (Mt., 19, 12). Et il faut remarquer que, dans Matthieu comme dans Marc, cette péricope est suivie de celle qui nous invite à ressembler à de petits enfants.

Mais il faut surtout citer ici le passage de saint Luc, chapitre 20 — les parallèles sont beaucoup moins explicites — qui malheureusement ne figure pas dans notre liturgie, et que la prédication, je le crains, n'exploite guère. Jésus répond aux Sadducéens, venus lui poser une « colle » casuistique telle que seuls des casuistes peuvent en inventer : le cas de la femme qui, obéissant à la loi du lévirat, a épousé successivement sept frères. De qui sera-t-elle femme à la résurrection (que niaient les Sadducéens) ? — « Les enfants de ce monde-ci prennent femme ou mari, répond Jésus, mais ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à l'autre monde et à la résurrection d'entre les morts ne prennent ni femme ni mari, car ils sont pareils aux anges et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection » (Luc, 20, 34-36).

Ainsi la virginité est supérieure au mariage, elle fonde la vie angélique — à laquelle toute la Tradition identifie la vie monastique —, mais elle n'est pas un sacrement parce que le sacrement, même dans la loi nouvelle, appartient à ce monde périssable qui est encore un monde de signes. La virginité appartient au monde à venir, au monde définitif. Elle n'est pas contraire au mariage, elle en possède les biens essentiels, elle en donne l'image eschatologique. La doctrine chrétienne du mariage est incomplète et faussée si elle n'est pas confirmée et complétée par une doctrine de la virginité conçue non pas comme un manque, mais comme une réussite transcendante et supérieure par rapport au mariage chrétien lui-même, quelle que soit sa sublimité ou plutôt à cause d'elle. Pour le comprendre, imaginons ce que serait, à côté du sacrement d'Eucharistie, une vie d'union directe et permanente à Dieu, comme celle que nous aurons au ciel en mangeant « le pain des anges ». Mais la comparaison cloche parce que l'Eucharistie contient le Christ en personne. Le mariage, au contraire, ne contient qu'une image de l'union du Christ avec son Église. Tout ce qui est réalité définitive, *res* ultime dans le mariage, se trouve dans la virginité.

Identité entre contrat et sacrement

Mais revenons au mariage lui-même. Nous avons rencontré cette affirmation très importante, lentement, mais semble-t-il définitivement acquise maintenant par la théologie, qu'il y a identité réelle, pour des baptisés, entre le contrat et le sacrement. La théorie de Gratien, qui faisait de la *copula carnalis* un élément essentiel du mariage a été détrônée par la théorie consensuelle vulgarisée par Pierre Lombard. Il en reste toutefois que la *copula carnalis* joue un rôle important qui sera pris en considération au sujet de l'indissolubilité : le mariage *ratum*, mais *non consummatum* peut être dissous par le vœu solennel ou une dispense pontificale, ce qui n'est pas le cas du mariage valide et consommé. Notons aussi que le rejet au plan de l'accident, de la perfection seconde, de la *copula carnalis* supprime une grave objection à la réalité du mariage entre saint Joseph et la Vierge. Toutefois son maintien comme un élément important nous rappelle que le mariage demeure une réalité charnelle.

Mais l'identité entre contrat et sacrement soulève deux difficultés classiques et qui nous gênent pour assimiler totalement le mariage aux autres sacrements. Tout d'abord, comment appliquer au mariage la catégorie de matière et de forme sacramentelles ? La chose paraît d'abord facile : la matière serait le mariage lui-même en tant qu'acte humain, naturel, existant dans toutes les civilisations; la forme serait la sanction rituelle et surnaturelle que lui donne l'Église. Nous sommes inclinés vers cette solution par le parallélisme du mariage avec le sacrement de pénitence, où la matière est constituée par les actes mêmes du pénitent. La remarque de saint Thomas, que les sacrements tirent leur nom de leur matière, se vérifierait ici et, pour ma part, j'inclinerais volontiers à cette solution. A une condition toutefois, c'est qu'on ne la durcisse pas, qu'on ne la découpe pas chronologiquement, ce qui aboutirait à faire résider la forme dans les cérémonies religieuses, dans l'intervention sacerdotale. Pour ma part je verrais la matière dans l'unique et indivisible contrat-sacrement en ce que celui-ci est une démarche humaine et visible correspondant à une fonction de nature; et la forme dans ce même con-

trat-sacrement en ce qu'il est, du même coup, un acte à fin surnaturelle, accompli par deux baptisés à la face de l'Église. Saint Thomas serait assez favorable à cette conception. Il dit en effet : « Le sacrement de mariage est accompli par l'acte de celui qui use de ce sacrement, comme de la pénitence; et par conséquent, de même que la pénitence n'a pas d'autre matière que les actes mêmes qui s'offrent à la connaissance sensible et qui tiennent la place de l'élément matériel, de même en est-il du mariage » (*In 4 Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, 2^{m}). Mais on risque, dans cette présentation, de confiner la forme dans une réalité extérieure à ces actes, par exemple dans la bénédiction sacerdotale. Bien des docteurs du moyen âge ont pris cette position, qui est intenable aujourd'hui. L'opinion commune, qui se trouve aussi dans saint Thomas d'ailleurs, au moins en germe, c'est que la matière consiste dans le contrat en tant que chacun des époux se donne l'un à l'autre, et la forme dans le même contrat en tant que chacun des époux accepte la donation que l'autre lui fait de soi-même : « la forme du mariage consiste dans les paroles prononcées par les époux pour exprimer leur consentement, et non pas dans la bénédiction du prêtre : celle-ci est un sacramental » (Sup., q. 42, a. 1, 1^{m}).

Avouons que la question est subtile et qu'elle ne mérite peut-être pas qu'on s'y attarde. Aussi le Décret pour les Arméniens, du Concile de Florence, si intrépide pour définir en chaque sacrement la matière et la forme, garde-t-il à ce sujet, quand il en arrive au mariage, un silence prudent (Denz. 702). Nous pouvons faire comme lui sans laisser perdre aucun trésor traditionnel.

Les ministres du sacrement

Un second problème se rattache à celui-ci, mais présente plus d'intérêt. C'est celui du ministre du sacrement. (Notons que le Concile de Florence l'a, lui aussi, laissé de côté.) On a affirmé jadis que, comme dans les autres sacrements, le ministre est le prêtre. Cette position était encore soutenue par Benoît XIV, au XVIII^{e} siècle. La théorie de l'identité entre contrat et sacrement empêche d'y consentir. Les auteurs du contrat sont par le fait même les auteurs du sacre-

ment. D'ailleurs en certains cas, prévus par le droit, la présence du prêtre n'est pas nécessaire (c. 1098). L'enseignement courant est donc que les époux sont eux-mêmes, réciproquement, les ministres du sacrement. Il est difficile aujourd'hui d'aller là-contre. Il nous importe peu que cela fasse du mariage un sacrement sans pareil : nous savons que chaque sacrement présente ses particularités. Ce qui est plus impressionnant, c'est l'importance que les liturgies orientales attachent au rôle du prêtre et à sa bénédiction.

Cette doctrine des époux-ministres rencontre encore une autre difficulté. Ce pouvoir des époux viendrait de leur baptême. Il s'ensuivrait que le mariage entre une partie baptisée et une autre non baptisée ne serait pas sacramentel. On apporte ici l'adage que *sacramentum non claudicat*. Mais quel respect mérite cet adage qui n'a pas d'autre emploi, et qui semble bien avoir été forgé pour les besoins de la cause ?

On peut répondre, et bien d'autres l'ont fait avant moi que, de même qu'un non-baptisé peut conférer le baptême parce qu'il agit alors au nom et en vertu de l'Église dont il accepte les intentions, la partie non baptisée qui accepte les intentions de l'Église pour obtenir la dispense de disparité de culte et se soumettre à sa juridiction, qui se marie *in facie Ecclesiae* — quoique à la sacristie — et se soumet à la législation de l'Église, il me semble que cette partie non baptisée peut jouer le rôle de ministre et conférer le sacrement. L'Église jouerait donc ici un véritable rôle ministériel qu'elle transférerait en partie à l'époux non baptisé.

On peut faire une instance. Si, au moment de la cérémone, et dans l'ordre de la cause efficiente, transitive, l'incapacité de la partie non baptisée peut être suppléée par l'Église, dans la perspective de l'état de mariage, de cette réalité permanente qui est la *res et sacramentum*, comment la partie non baptisée peut-elle représenter soit le Christ, soit l'Église, puisqu'il s'agit de quelqu'un qui n'est incorporé par le baptême ni au Christ ni à l'Église ?

Cette instance provient d'une idée fausse sur la représentation du Christ et de l'Église que constitue le mariage. Il ne faut pas croire, — ce qui serait interpréter trop matériellement le texte classique de saint Paul — que l'époux

représente personnellement le Christ et que l'épouse représente personnellement l'Église. C'st l'union des deux époux qui représente l'union du Christ et de l'Église. Et il en est de même dans le cas d'un époux indigne ou incroyant qui a renié son baptême. Ne pourrait-il en être de même lorsqu'une des parties n'est pas baptisée, mais veut en se mariant, faire ce que fait l'Église ?

Sans prétendre résoudre un problème aussi ardu, disons que la notion de ministre, comme toutes les notions sacramentelles, est analogique suivant les sacrements où elle intervient. C'est ainsi que si le ministre de l'Eucharistie ne fait rien d'autre que d'apporter les paroles consécratoires du Christ, il est ministre dans un sens très différent de celui qui baptise ou qui absout en agissant lui-même et en disant : *Ego te baptizo*, ou *Ego te absolvo*. Si les époux jouent le rôle de ministres dans le mariage, c'est donc en un sens analogique, c'est-à-dire foncièrement différent de celui où on emploie ce mot pour les autres sacrements, et leur action, pour réelle, efficace et décisive qu'elle soit, n'évacue pas totalement l'action ou la suppléance de l'Église[1].

Les fins du mariage

Terminons par l'examen d'une question qui a trouvé, voici quelques années, un regain d'actualité. Celle des « fins » du mariage. La doctrine de l'Église c'est que la fin primaire du mariage consiste dans la procréation des enfants, la fin secondaire dans le bonheur et l'épanouissement réciproque des époux. Certains essayistes ont prétendu renverser cette hiérarchie traditionnelle. Elle leur paraissait

1. A l'issue de la session de Versailles, où nous avions donné ce rapport, on nous a reproché les considérations qui précèdent, au nom du droit canonique. Aucun canoniste, paraît-il, n'admettra jamais que le mariage, dont un conjoint n'est pas baptisé, soit sacramentel. C'est possible. Mais : 1° Qu'est-ce que ce mariage qui n'est ni un contrat naturel, ni un sacrement. Si ce mariage ne se conclut pas à l'église, les époux sont concubinaires... 2° Le droit canonique nous donne, au sujet du mariage, des données dont le théologien doit tenir le plus grand compte, certes. Pourtant, lorsqu'il s'agit de bâtir une *théologie* du mariage, et non une jurisprudence, l'analogie sacramentaire n'apporte-telle pas des données valables elles aussi ? 3° On constatera, en lisant notre texte, que nous ne prétendons pas résoudre ce problème. Mais il existe, et ce n'est pas le résoudre que de le nier. La théologie du mariage, nous espérons l'avoir montré, a encore beaucoup de champ devant elle.

imprégnée d'un certain matérialisme. Le christianisme n'est-il pas une religion personnaliste et spirituelle, qui doit attacher plus d'importance à l'élévation spirituelle du foyer qu'à sa fécondité charnelle, à la perfection des personnes qu'à la perpétuité et à la multiplication de la race ?

On peut concéder à cette tentative, que l'Église a vigoureusement repoussée (Décret du Saint-Office du 1er avril 1944, dans Dom Boissard, *Questions théologiques sur le mariage*, p. 20) que les expressions de fin primaire et fin secondaire ne sont peut-être pas très heureuses. Le R.P. Dom Boissard qui a fourni une très heureuse mise au point de ce problème dans ses *Questions théologiques sur le mariage*, a proposé une autre nomenclature distinguant fin médiate et fin immédiate, qu'il justifie fort bien [2], mais qui prêterait peut-être, dans un usage rapide, à d'autres erreurs.

Il faut avouer, d'ailleurs, que le désir de remanier la doctrine traditionnelle des fins du mariage, manifesté il y a quelque vingt ans à peine, nous semble déjà aujourd'hui assez futile. Tout d'abord, il est évident que « fin secondaire » n'a jamais voulu dire fin accessoire et négligeable, mais que les deux fins sont également essentielles. Ici encore on a erré parce qu'on a traité à part cette doctrine des fins du mariage au lieu de la replacer dans l'ensemble du mystère et dans le dynamisme du dessein de Dieu.

Revenons à notre point de départ, au récit de la Genèse. Nous voyons l'institution du mariage s'inscrire dans l'ensemble de l'œuvre créatrice, comme le moyen pour l'homme de réaliser l'ordre universel : « Croissez et multipliez. » Nous voyons aussi que Dieu réalise l'institution du mariage dans la recherche du bonheur et de l'épanouissement personnel d'Adam, qu'il ne veut pas laisser à sa solitude. Et si nous enrichissons cette vue de l'institution initiale par la doctrine

2. « La fin immédiate, c'est-à-dire atteinte la première, est de fournir à chacun des conjoints par l'union intime, totale, définitive, de sa personne avec une personne aimée, le complément auquel il aspire naturellement... » (*op. cit.*, p. 17). « La fin médiate, obtenue après la fin immédiate et par son moyen, tient en deux mots : procréation et éducation; c'est-à-dire, d'abord, la propagation de la vie naturelle et surnaturelle par l'appel à l'existence de personnes nouvelles, d'où résulte l'extension de la cité terrestre et surtout céleste, la multiplication des âmes destinées à voir Dieu face à face, à le louer éternellement dans la béatitude; puis l'éducation des enfants pour les rendre capables de cette sublime vocation » (*ibid.*, p. 19).

paulinienne du mariage représentatif de l'union du Christ et de son Église, nous découvrons que l'institution du couple a une visée universelle, à la fois cosmique, missionnaire, ecclésiale. Ce n'est pas pour engendrer des hommes, pour peupler la terre, que les époux s'unissent, c'est pour étendre le règne de Dieu, c'est pour multiplier les élus, pour peupler le ciel. La fin primaire du mariage ne paraît matérialiste, nataliste, quantitative qu'à ceux qui oublient que le devoir de procréation se prolonge nécessairement dans le devoir d'éducation; que l'amour s'accomplit et se perfectionne dans l'enfant; que le foyer n'est pas seulement une cellule d'Église, mais une image de l'Église; que, comme elle, il doit être une société ouverte, rayonnante et conquérante. Il est assez curieux de constater que de grands docteurs comme saint Augustin et saint Thomas n'ont pas toujours paru bien comprendre cet aspect du mariage. L'un et l'autre déclarent parfois que le monde est assez peuplé à leur époque, et que le devoir de se multiplier n'est plus aussi urgent qu'au temps des Patriarches et à l'origine du peuple de Dieu. Les chrétiens d'aujourd'hui ont suffisamment le sens de l'Église, le sens missionnaire, le sens aussi du devoir et de l'honneur qui nous est fait d'achever l'œuvre de la création, pour être plus sensibles à cet aspect du mariage.

Et ici ne pourrait-on dire que la théologie du mariage a encore bien des progrès à faire et même des découvertes à réaliser? N'y a-t-il pas encore bien des choses à dire sur le sacrement de mariage comme sacrement de la paternité et de la maternité, comme sacrement né du baptême, nous l'avons vu, mais destiné à fructifier en d'autres baptêmes? Oui, « ce mystère est grand, je parle par rapport au Christ et à son Église ». Il s'agit du mystère objectif auquel le mariage se réfère (et non pas directement du sacrement de mariage, comme l'ont cru tant d'interprètes). Le mariage est grand parce qu'il est l'image d'un mystère que ni la réflexion des théologiens n'aura fini d'analyser, ni la contemplation des vierges n'aura fini de refléter en s'y unissant, ni la perfection active des foyers chrétiens n'aura fini de reproduire, chacun à sa mesure, jusqu'à ce que l'Époux dise : « Voici que je viens bientôt. »

A.-M. Roguet.

DROIT CANONIQUE ET PASTORALE DU MARIAGE

Le droit canonique n'a généralement pas bonne presse dans le clergé : on le considère habituellement comme une gênante intrusion du formalisme dans la vie, comme un ensemble de dispositions tatillonnes que le bon sens commande ou de dépasser, ou d'éviter savamment. A tout le moins, sa rigidité et sa sécheresse, sa technicité, son absence apparente de souplesse et de raison — « il ne s'agit pas de bon sens, il s'agit de droit canon », déclarait un de mes maîtres! — choquent parfois et scandalisent. Avouons cependant que ces protestations servent souvent de paravent à la négligence.

Je n'irai pas aujourd'hui jusqu'à vous parler de la « mystique du droit canon », sujet que j'espère aborder un jour, mais je voudrais commencer cet exposé par un plaidoyer pour le droit canon, ce méconnu.

Pourquoi est-il ainsi tombé en disgrâce? Laissez-moi vous le dire, c'est en grande partie notre faute à nous, qui passons notre vie à l'enseigner, et à vous, je me permets de vous le dire respectueusement, puisque je suis ici pour dire ce que je pense, qui avez pour mission de l'appliquer.

Pour rendre au droit canon sa souplesse, il suffit, mais il est nécessaire de le laisser à sa place, de lui donner cependant toute son importance et, enfin, de savoir s'en servir.

Le laisser à sa place. Il n'est pas un code de morale où tous les problèmes sont résolus. Il n'est pas non plus une règle absolue. Il organise et protège l'ordre externe, l'ordre public de la cité de Dieu. Comme tel, il ne va pas plus loin. Il contient cependant, et rappelle, des règles qui ne tirent pas leur valeur du droit, mais du donné révélé ou de la théologie. Ainsi, dans l'Église latine, le canon prescrivant que l'on emploie du *pain de froment, azyme, récent*... Qui ne voit que chacun des mots de ce canon a une valeur différente des autres?...

Et ici, nous ferons une première application à la matière du

mariage. On a souvent discuté, et la Rote elle-même a fait chorus, les distinctions et les sous-distinctions faites par les canonistes au sujet du consentement matrimonial, des conditions contraires à sa substance, de la distinction entre l'exclusion du *droit* et de l'*usage* du droit. N'y a-t-il pas là subtilité exagérée?

Le canoniste doit simplement vous répondre que, sauf deux cas, il est lié par le dogme et le bon sens, et aussi par la psychologie.

Expliquons-nous.

Deux principes régissent le consentement[1] :

1. Le consentement au mariage est insuppléable et personnel; il ne peut être l'objet de présomptions irréfragables.

2. Le mariage existe ou n'existe pas, selon que le consentement porte ou non sur l'objet vrai du mariage, perçu nettement ou confusément.

Quant à déterminer cet *objet* vrai du mariage, ce n'est pas là mission du droit canonique, mais du magistère.

Tout devient clair dans les règles les plus abstruses en apparence.

Pourquoi une erreur sur les *motifs* de l'engagement est-elle sans importance, même si elle a été la *cause* du consentement? : « Je ne me serais pas marié si j'avais su que ma fiancée était atteinte de telle maladie, si j'avais su que le mariage était indissoluble, si j'avais su que ma fiancée ne voulait pas d'enfants... » La question n'est pas là : Avez-vous voulu donner à votre femme les *droits* d'une épouse? Si oui, quels que soient les *motifs* de votre engagement, quelle que soit l'ambiance dans laquelle il a été donné, il est *vrai*.

Mais aussi, dès que *l'objet même* du consentement est volontairement restreint, il n'y a pas de mariage, car on a voulu directement *autre chose*. Si j'ai voulu ne donner à ma femme pas plus de droits qu'à une concubine, si je n'ai voulu m'engager que pour un temps, si je n'ai pas voulu lui donner le *droit* d'avoir des enfants de moi (ce qui n'est pas la même chose que de me marier en ayant l'intention de ne pas avoir d'enfants, du moins pour un certain temps), alors il n'y a pas mariage, parce que le consentement porte sur un objet *volontairement restreint*.

C'est ici que, dans l'interrogatoire prescrit par l'Instruction *Sacrosanctum*, le pasteur a un rôle important à jouer. Il y a ici

1. Mettons à part le cas de la *crainte* qui, pour une part, tout au moins à mon avis, n'invalide le mariage qu'en vertu d'une disposition positive de l'Église.

Mettons aussi à part le cas de l'erreur portant sur la condition d'homme libre, qui ne se justifie que par des considérations de maintien pratique de l'indissolubilité dans certains états sociaux.

beaucoup plus qu'un « interrogatoire administratif ». C'est le sens profond du mariage, son indissolubilité et sa nature qui sont en cause. Comme le dit très bien une sentence de la Rote : il ne faut pas demander aux conjoints toute la finesse psychologique des distinctions auxquelles les canonistes sont parvenus, mais il faut, sous l'écorce des mots, rechercher la volonté réelle.

Et ici, très souvent, ce sera l'indissolubilité qui sera la pierre de touche. Est-elle exclue, positivement, il n'y a pas de mariage. Est-elle admise, ne fût-ce qu'implicitement, nous pouvons affirmer que le consentement au mariage est vrai.

Le soin avec lequel le curé s'assurera de la *liberté* du consentement ne doit pas être moins grand. On l'a souvent fait observer : la crainte est un des cas de nullité les plus fréquents. C'est un des motifs pour lesquels on prescrit que les futurs seront interrogés *séparément* et que, éventuellement, on pourra faire appel à des témoins dignes de foi pour confirmer les données obtenues dans le premier interrogatoire.

Il faut, deuxièmement, donner au droit canon toute son importance. Réglant l'ordre public de l'Église, il intervient dans une démarche personnelle comme le mariage, avec une force telle qu'il peut rendre l'acte, non seulement défendu, mais invalide.

Il s'agit de la forme canonique et des empêchements.

La forme? Je laisse aux théologiens le soin de justifier l'intervention du Concile de Trente déclarant nuls les mariages non célébrés devant le propre curé. Auparavant, sa présence était également requise, mais *ad liceitatem tantum*. Dans les mariages « clandestins », c'était aux conjoints qu'il appartenait de faire la preuve qu'il s'agissait bien d'un mariage et non d'un concubinage. La force invalidante donnée par le Concile à l'omission de la forme n'a pas changé, je crois, le sens de la présence du prêtre. Il est là pour attester, au nom de l'Église, la réalité, l'authenticité matrimoniale du consentement qui se donne sous ses yeux. Dès lors il est vain de sous-estimer sa responsabilité, et on comprend que cette tâche soit en principe réservée au curé, qui doit connaître ses ouailles.

De là toutes les règles, que certains jugeront compliquées et pleines de formalisme, concernant la délégation personnelle.

Quant à la publication des bans, elle reste dans la même ligne : il s'agit bien sûr de découvrir les empêchements, mais aussi d'inviter la paroisse à aider le curé à témoigner, au nom de l'Église, de l'authenticité chrétienne de l'engagement.

Nous voici arrivés aux empêchements. Qu'on ne s'y trompe pas : il ne s'agit pas ici non plus de pur formalisme; leur détermination s'est faite lentement, leur classification actuelle ne

date que du Code; auparavant était « empêchement » tout ce qui s'opposait à la validité ou à la licéité du mariage : on parlait d'empêchement d'erreur ou de forme. Sous ces déterminations positives se cachent parfois des interdits de droit naturel. Qu'il y ait d'autres interdits sociologiques, c'est très possible, et c'est la fonction du droit de les actuer, comme c'est le rôle de la dispense de les assouplir.

Il est certain que dans le cas de *mixta religio* et de *disparitas cultus*, le droit naturel, — interdiction de s'exposer, soi et les siens, les enfants à venir, à perdre la foi, — joue son rôle. Nous ne parlerons pas de l'impuissance, qui n'est pas un empêchement mais le défaut d'objet du mariage. Mais il y a d'autres cas très clairs, le rapt par exemple, ou même la consanguinité, où la morale naturelle intervient pour interdire le mariage, interdiction que le droit canonique détermine et renforce sur le plan externe.

C'est ici qu'il faut savoir se servir du droit.

Le droit canonique, on ne vous l'a pas suffisamment répété, est avant tout un droit administratif. Il n'est rigide qu'en apparence. Seulement, il faut connaître le droit pour en utiliser la souplesse.

Voyons, par exemple, les attitudes possibles du supérieur devant une situation antijuridique, devant un acte qui viole la lettre de la loi. Le supérieur dispose de toute une gamme de moyens. Il peut rappeler la règle *opportune, importune*. Il peut au besoin la déterminer plus exactement par une loi particulière. Il peut menacer les contrevenants de sanctions plus ou moins graves et appliquer ces sanctions avec plus ou moins de rigueur.

Il peut, s'il juge cette politique plus efficace et plus adéquate, fermer les yeux, « dissimulare » disent nos vieux auteurs. S'il juge, au contraire, l'infraction à la lettre de la loi motivée par des excuses valables, il peut simplement se taire, son silence devenant une connivence, et laisser s'introduire une coutume abrogeant la loi. Il pourra également, dans des cas particuliers, dispenser. Enfin, si le cas est clair et fréquent, il devra exposer le cas à l'autorité compétente et tâcher d'obtenir un indult supprimant, pour son territoire, cette loi.

Si nous transposons cela dans le domaine des empêchements de mariage, nous voyons que la pastorale peut en tirer grand profit.

La dispense est une grâce : si le fidèle a le droit de la demander, le supérieur a toute latitude pour l'accorder ou la refuser. Il y a, et surtout dans les cas de disparité de culte et de religion mixte, une politique des dispenses : on en a parlé tout à l'heure.

C'est ce que le droit canon a voulu indiquer lorsqu'il requiert l'existence d'une « cause canonique ». Que les curés donc, en demandant une dispense, n'hésitent pas à donner leur avis. De même, surtout lorsqu'il s'agit de mariages entre baptisé et non baptisé, qu'ils se souviennent que la dispense ne vaut, sauf quelques exceptions, que *si preces veritate nitantur*, et que l'Église ne dispense que si elle est certaine de la sincérité des promesses — sincérité dont seul peut-être le curé pourra juger!

Ces promesses, que l'on a raison d'exiger lorsqu'un des conjoints, sans être apostat strictement, a perdu la foi, seront souvent, elles aussi, la pierre de touche d'un vrai consentement. Ici, encore, le droit canon nous donne l'occasion d'exposer clairement la doctrine de l'Église concernant le baptême et l'éducation chrétienne, et de vitaliser le caractère « administratif » de l'enquête prénuptiale, en montrant le sens vrai du mariage chrétien. Si l'on demande à l'Église de bénir ce mariage, d'attester qu'il est un vrai mariage, si l'on reconnaît en cela son autorité, on doit aussi comprendre qu'elle se doit de marquer aux conjoints leurs devoirs d'éducateurs, et qu'elle les aide à remplir ces devoirs en les liant par une promesse sincère. Il s'agit de placer la discusion sur son vrai terrain : la conscience qu'a l'Église de sa mission universelle.

Encore un mot sur la dispense : elle ne peut enlever que l'empêchement canonique. Elle signifie uniquement : du point de vue de l'ordre public de l'Église, rien ne s'oppose à ce mariage. S'ensuit-il pour autant que cette union ne soit pas interdite pour des motifs d'ordre moral? La question est bien différente, et, sous cet aspect, elle ne regarde plus le curé mais le confesseur.

*
* *

L'instruction de la Congrégation des Sacrements qui règle les enquêtes prénuptiales — il faut bien que nous terminions par ce qui fait l'objet de cet exposé — n'a pas d'autre but, elle le dit elle-même, que de veiller à ce que le sacrement soit, non seulement valide, mais licite et fructueux. Elle rappelle gravement aux pasteurs leurs devoirs et leurs responsabilités : ils participent à la faute de ceux qu'ils admettent à célébrer des noces interdites, et leur négligence n'est pas une excuse.

N'oublions pas cependant que, sous certaines conditions, l'Église bénit le mariage de non-baptisés, d'athées, de baptisés non catholiques. La théologie de la reviviscence du sacrement infructueux n'est pas un vain mot, et l'Église ne s'est jamais reconnu le droit de forcer quiconque à embrasser la foi. Si le consentement donné est vraiment matrimonial au sens défini

plus haut, si le conjoint n'exclut pas positivement toute référence au surnaturel (qu'il ignore d'ailleurs ou méconnaît) s'il accepte les conditions mises par l'Église, nous n'avons pas le droit de lui refuser d'assister à son mariage.

Qui, dès lors, devons-nous exclure?

Tout d'abord ceux dont le mariage serait certainement *invalide*, soit pour défaut ou vice de consentement, soit à cause de la présence d'un empêchement non dispensé.

Ensuite, ceux dont le mariage serait valide, mais *illicite* à cause d'un motif juridique : empêchement prohibitif, défense expresse de l'autorité (la Rote, ou l'Évêque diocésain), ou enfin dans le cas de pécheurs publics, lorsque l'Évêque juge qu'il ne faut pas assister au mariage. Ces « pécheurs publics » sont ceux qui ont une conduite vraiment immorale, non de simples non-pratiquants ou des hérétiques. Nous n'avons, par contre, pas le droit d'écarter du mariage ceux qui ne veulent pas recevoir la confirmation, ceux qui négligent ou même refusent de se faire instruire de la foi ou de leurs devoirs conjugaux. Pourquoi la Commission d'Interprétation du Code en a-t-elle décidé ainsi? Parce que, si leur intention est vraiment droite, la validité du sacrement est assurée. Le reste est affaire de conscience, et, par conséquent, au delà de tout droit positif. D'ailleurs, dans le cas du mariage, il faut souligner que le sacrement existe dès que deux baptisés se donnent un consentement vraiment matrimonial. Ce consentement introduit à un état de vie : même si, actuellement, la grâce n'est pas accordée, ou n'est pas perçue, elle le sera le jour où les époux, ou simplement l'un d'entre eux, seront bien disposés. On comprend dès lors que l'Église se fie, ici plus qu'ailleurs, à la vie elle-même, qui se chargera bien d'expliciter ce que les époux n'avaient qu'implicitement et confusément perçu.

Telle sont, brièvement exposées, les dispositions principales du droit canonique en matière de mariage : loin de raidir la réalité, elles tendent à la diriger en la respectant. Que cela comporte certains partis pris, certaines limites abruptes, c'est fatal. Nous croyons néanmoins que, pour celui qui ne perd pas de vue l'essentiel, la vie chrétienne, et qui étudie le pourquoi et le comment des dispositions juridiques, le droit est un précieux auxiliaire dans l'accomplissement de la pastorale.

G. Fransen.

LA CATÉCHÈSE DES FIANCÉS ET LEUR PARTICIPATION AUX SACREMENTS

Nous avons, c'est un fait, au moment de leur mariage, un contact unique avec quantité d'adultes que nous ne voyons pas habituellement, parce qu'ils ne « pratiquent pas ».

Ces gens se présentent à nous à un moment de leur existence qui les rend peut-être particulièrement réceptifs : ils connaissent l'amour humain, c'est-à-dire un sentiment qui les élève un peu au-dessus d'eux-mêmes, les amène à mieux comprendre qu'il y a d'autres valeurs que les biens matériels et immédiatement utilitaires. L'amour humain, pour être d'autre sorte, n'est pas sans analogie avec l'amour divin.

Certes, nous sentons le décalage évident entre une vie chrétienne normale et le comportement de ces gens qui ne viennent demander à l'Église que la sanction légale des grandes étapes de l'existence. Certains auraient voulu que l'Église se retranchât dans une communauté chrétienne vraie, n'ouvrant la porte de nos cérémonies qu'aux chrétiens décidés; en fait, les Évêques ont tranché (directoire des sacrements) par une décision plus nuancée. Déjà, du reste, la Commission d'interprétation du Code avait déclaré qu'on ne pouvait refuser le sacrement de mariage à des baptisés qui n'auraient pas une connaissance suffisante de la doctrine chrétienne et qui refuseraient positivement de se faire instruire.

Il ne reste donc qu'une voie possible pour nous : saisir cette occasion unique pour essayer d'évangéliser ces gens à partir même de ce qu'ils nous demandent : à savoir se marier à l'Église. Effort de pastorale à partir d'un ministère très traditionnel.

*
* *

Précisons le problème

Le problème vient de ce que la même réalité, le mariage, est vue sous deux aspects différents :

— pour beaucoup de gens, ils viennent se marier, se mettre ensemble;

— selon nous, ils viennent recevoir le sacrement de mariage.

L'enquête, elle, de son côté, pense à autre chose : l'avenir possible : demande en nullité, sous prétexte qu'on a exclu une des fins du mariage, ou mis une condition invalidant le consentement...

Dans quelle mesure parle-t-on le même langage?... Il est très significatif que, presque invariablement, à la question sur l'indissolubilité, la réponse jaillit telle que : « Si je me marie, ce n'est pas pour divorcer. » Jamais sans doute, ou presque jamais, un fiancé n'a *l'intention* de divorcer, il souhaite que son amour dure toujours... On précise avec lui : « Vous n'en aurez plus le droit, le bon Dieu ne le permet pas... » — Oui », disent-ils. Ils donnent sans doute un consentement bien suffisant pour un mariage valide, car au fond, ils veulent « se marier ». Comprennent-ils vraiment jusqu'où cela va?... Quand il s'agit de gens qui n'ont pas la foi, on s'en tient à leur réponse, mais on n'est pas trop convaincu de leurs dispositions intimes à cet égard. Il semble que plusieurs, sans trop l'avouer, fassent une distinction entre Dieu et l'Église; une fois mariés religieusement, on ne pourra plus se marier une seconde fois dans une église, et ils l'acceptent; mais est-ce qu'on ne pourra plus se marier dans une mairie, avec l'approbation tacite de Dieu..., ça c'est une autre affaire... Telle jeune femme de famille plutôt pratiquante, se remariant après divorce, et disant : « Je vais à la mairie, puisque *l'Église* me rejette... »

Le contact avec des adultes Le mariage semble pour beaucoup la seule circonstance de leur vie où ils aient à parler avec un prêtre, sérieusement depuis leur première communion (et ils ont tellement changé depuis ce temps-là), et où ils aient à parler spirituellement, et de leur personne même. Plus tard, parents, ils parleront avec l'abbé de la petite du catéchisme, de sa préparation à la première communion, mais quant à parler de leur vie chrétienne, à eux, parents, ils le feront très peu. Ce contact, au moment du mariage, semble donc un moment de choix, temps fort de leur vie chrétienne.

L'idéal serait de voir les gens plusieurs fois, selon un petit programme de conversations. Un curé du Nord, M. le chanoine Fiévet, a écrit sur ce sujet un petit livre qui est le plus parfait de ceux que j'aie jamais vus (*Parlons aux fiancés*, Casterman, 1955). Les librairies abondent de livres qui parlent de cas faciles, des fiancés qui cherchent l'idéal; en fait, pour le cas classique du non-pratiquant que toutes nos « histoires » n'intéressent guère, il n'y a que dans ce livre que j'aie vu, racontés à la manière d'un film, comment se déroulent les rapports entre le prêtre et les fiancés, depuis le : « Je viens pour une publication » (c'est la formule qu'ils ont le plus à la bouche) jusqu'à la première communion du matin du mariage.

Cela doit sans doute prendre beaucoup de temps, et pourtant quel dommage de laisser croire à ces gens que nous sommes, nous aussi, des fonctionnaires, un peu comme celui de la mairie qu'ils vont voir aussi à ce moment. Beaucoup ne voient guère que la question des « papiers » à apporter. Même si spontanément ils parlent de la confession, certains ne sentent plus qu'elle est un acte religieux, mais ne

songent qu'à la formalité préalable : ça se fait, on se confesse avant le mariage comme on va déposer son acte de baptême.

Pour fuir tout ce qui semblerait administratif, il faut renoncer, dans les villes, à ce que le même prêtre s'occupe de tous les mariages, ce qui est pourtant plus pratique pour les formalités : mais, s'il y en a trop, on se presse, et on oublie jusqu'aux visages de ceux qu'on a reçus. Dans plusieurs endroits, on cherche à faire la préparation au mariage, l'enquête, etc., par le prêtre de la paroisse ou du quartier qu'habiteront les futurs : cela peut être plus utile pour l'avenir pastoral que le texte du Droit qui confie cela au curé de la future.

Il me semble qu'il faut un réel effort, même en faisant l'enquête, pour passer du plan des strictes questions, à un plan plus profondément chrétien qui, discrètement (ce n'est pas la confession), facilitera la rencontre entre une âme et un prêtre du Christ.

On peut, en effet, faire une enquête loyale, sérieuse, pour s'assurer que les futurs réunissent bien les conditions nécessaires à un véritable consentement matrimonial; on peut faire cela, sans pour cela être pastoral : il faut un effort pour aller plus loin, chercher les besoins spirituels de celui qui est en face de nous (besoins qui varient avec ses possibilités) et essayer d'y répondre.

Si on pouvait pour cela (en plus de la confession), voir les fiancés deux fois ! Une pour l'enquête séparément, et une autre fois ensemble, au moins s'ils sont un peu réceptifs; ils le semblent assez souvent; alors, on essayerait de parler en termes accessibles (ce n'est pas facile), des grâces qui leur sont offertes par le sacrement de mariage, des moyens très simples qu'ils pourraient prendre pour s'y préparer (souvent ils ne savent même plus prier).

Disons-leur alors tout bonnement comment parler à Dieu, ce soir, par exemple, de leur avenir, de leur amour, de leur fiancée... « (Ils savent encore un peu l'*Ave Maria*... mais, le *Pater* ?) Vous pouvez dire aussi autre chose, que vous inventez : ce soir, avant de me coucher, je ferai un signe de croix et je dirai : (la formule change avec la capacité de chacun, mais il est important de donner un exemple, ils trouvent difficilement seuls, au début.) Bonsoir, mon Dieu, M. le Doyen m'a dit de vous dire bonsoir. Je ne sais trop que dire, mais je regrette de vous avoir lâché si longtemps. Je regrette mes péchés, car je ne suis pas du tout un saint, mais j'ai envie maintenant de bien faire, de fonder un foyer chrétien où vous aurez votre place. Aidez-nous, bénissez-nous, ma fiancée et moi... Priez pour nous, Marie, durant ces quelques semaines pour qu'on se prépare bien. Ainsi-soit-il » (*Parlons aux fiancés*).

Un souhait : puisque tout cela demande du temps, que les curés de campagne qui n'ont guère que trois ou quatre mariages dans l'année, ne renvoient pas tout de suite le futur au prêtre de ville, parce que c'est à lui, canoniquement, que ce travail revient. Il y a beaucoup de chances pour qu'un curé de campagne se penche avec plus de précision sur le cas concret de ce fiancé qu'un prêtre de Paris qui voit défiler des centaines de couples chaque année.

Dans la masse des non-pratiquants, distinguons celui qui n'a pas la foi, de celui qui est « resté croyant ».

L'incroyant (ou l'incroyante). Il y aurait bien des nuances à apporter à ce vocable, selon qu'on n'a jamais cru ou bien qu'on n'est plus sûr de croire, ou bien encore qu'on est croyant mais d'une confession étrangère au catholicisme. Ajoutons encore une autre catégorie : ceux qui se disent devenus incroyants; en réalité, ils ont tout oublié, tout enfoui au fond de leur âme sous une couche épaisse de matérialisme pratique. Le catéchisme est si loin... si loin... Ils n'ont pourtant aucune objection sérieuse à formuler : ils ne savent plus au juste ce qu'il faut penser de notre religion. Je crois qu'on a tort de passer rapidement avec eux, comme s'il n'y avait rien à faire immédiatement. Ne vaut-il pas mieux parler avec eux, leur donner le moyen d'exprimer leurs difficultés, leur position, non pas pour les convertir en un instant, mais pour témoigner de notre propre foi ?

Pour le non-catholique, je dirai donc seulement qu'au point de vue pastoral, il importe qu'au moins il sente en nous le prêtre, le ministre religieux et non le représentant d'une simple juridiction administrative. Pour cela, qu'il sente plus notre foi, mais aussi notre respect de ses convictions à lui, que le souci d'un règlement. En fait, après une conversation avec un protestant, par exemple, j'ai constaté que souvent, sans que sa croyance ait été attaquée, celui-ci sentait que la foi de l'Église catholique est quelque chose d'au moins respectable, digne d'être considérée, et non un système politico-religieux.

A l'incroyant qui cherche un peu, ou veut bien chercher, on pourra prêter des albums comme ceux de « Fêtes et Saisons » : *Dieu existe*; *Homme, qui es-tu ? Le mal* (c'est en fait une objection qui revient souvent chez des « *rudes* » : « Je ne peux pas compendre, s'il y a quelqu'un au-dessus de nous, qu'il laisse arriver les guerres, etc. » ou encore les albums : *Jésus-Christ te parle*; *Qui est cet homme ?...* qui abordent plus immédiatement la question du christianisme.

Pour faire connaître le Christ et les grandes vérités qui se dégagent de l'Évangile, *La Grande Nouvelle* spécialement faite pour ceux qui ne connaissent pas le christianisme, facile à lire (Ligue catholique de l'Évangile), et peu coûteux (cent cinquante francs) ce qui est d'importance. Mais ne nous faisons pas d'illusions : beaucoup ne liront pas ou à peine. Du reste, les ouvrages existants supposent pour la plupart, des personnes moyennement cultivées. Pour le grand nombre des « *rudes* spirituels » qu'on rencontre qui ne savent lire que peu, du moins dans ce domaine étrange qu'est la religion, il n'y a pas grand-chose. Il faudra l'effort d'enseignement oral du prêtre ou d'un laïc capable. C'est pour ces sortes de gens à qui on voudrait donner les rudiments de la foi que je me suis permis de rédiger le feuillet : *Je suis chrétien*. Quelques questions, une brève explication que le prêtre développe oralement, paragraphe par paragraphe. A ces gens dont on sait, rien qu'à les voir, rien qu'à les entendre qu'ils ne liront aucun livre, même petit, on pourrait demander de relire chez eux ces quelques paragraphes qui résument l'essentiel de ce qui leur aura été expliqué.

Mais un enseignement ne suffit pas : il faudrait une communauté accueillante à ces catéchumènes débutants.

C'est ici qu'on pense à la nécessité d'un catéchuménat. Dans la plupart des paroisses, il n'y a pas de catéchèse collective pour adultes, faute de savoir comment l'organiser, comment en recruter les membres. Si on ne catéchisait que ceux qui, positivement, le demandent, on n'aurait presque jamais de catéchumènes. La plupart consentent, plus qu'ils ne le veulent, à écouter un certain enseignement religieux.

Même pour ceux qui, à l'occasion du mariage, arrivent jusqu'au baptême, il faut bien constater que, malgré ce qu'on a dit et fait avec eux, malgré même leur sincérité, ces néophytes s'évanouissent ensuite, à moins qu'ils ne soient reliés d'une certaine façon à d'autres adultes.

Ce contact entre fiancés catéchumènes et adultes chrétiens n'est pas facile à réaliser, mais il s'avère indispensable. Attacher les fiancés au prêtre comme tel, reste assez artificiel : bonnes relations qui tombent vite. Pour un catéchumène de la classe bourgeoise, l'insertion est relativement facile dans la paroisse, et pour les meilleurs dans un mouvement d'Action catholique comme l'A.C.I. Tout autre est, hélas, le cas plus fréquent du catéchumène de milieu populaire. L'insertion est déjà difficile dans le milieu paroissial : non pas que celui-ci s'y refuse, au contraire, mais la pratique religieuse est difficile pour ce catéchumène populaire : vite il s'y sent étranger. Il est comme un élève de dixième qu'on mettrait au milieu des élèves d'une classe bien supérieure : il saisirait quelques mots, mais, pratiquement, tout le dépasse, même si les camarades lui font des sourires, et bientôt il ne vient plus.

On sent ici se poser confusément la question du caractère encore trop hermétique, trop technique de notre liturgie, même précisément dans sa partie dite messe des catéchumènes. On ne voit pas beaucoup malheureusement de mouvement capable de prendre en charge ces catéchumènes gros grain : l'A.C.O. suppose des militants engagés. Les équipes d'acheminement d'A.C.O. se rapprocheraient déjà un peu de ce qu'on cherche, mais elles sont à l'état embryonnaire. Les tentatives d'accrochage qui ne respectent pas la nuance de milieu ont paru très peu encourageantes.

Pour des catéchumènes de milieu bourgeois, l'instruction religieuse donnée par un laïc chrétien est faisable, et peut créer un lien pour l'avenir. J'avoue n'avoir jamais tenté la chose dans le milieu populaire, parce que les « instructeurs » sont très rares, et se sentent débordés : c'est pourtant en ce sens-là qu'un progrès semble souhaitable.

De toute façon, on peut essayer d'inviter ces catéchumènes à prier, en leur apprenant, un peu comme à des enfants, *mutatis mutandis*, à le faire.

Pour le non-pratiquant (ou la non-pratiquante). C'est le grand nombre de nos fiancés, je crois, dans les paroisses de chrétienté traditionnelle, entendons par là ceux qui ne reçoivent pas de sacrements, donc qui ne font pas leurs Pâques, mais qui ont continué à croire en gros « ce que croit l'Église » qui leur a fait le catéchisme.

Une nuance importante : ceux qui croient et ne font rien. Et d'autre part, ceux (et surtout celles) qui continuent à prier au moins de temps en temps, parfois tous les soirs. Il est remarquable de constater combien ces derniers sont plus accueillants, plus faciles à tourner vers Dieu. Ceux-là se confesseront volontiers, ils demanderont d'eux-mêmes à communier pour le mariage.

Il faudrait, à fortiori, dire pour eux que ce n'est qu'en leur créant un contact avec d'autres foyers chrétiens qu'on les engagera dans une vie chrétienne plus profonde et durable. Mais où trouver ces foyers d'appuis ? Les foyers chrétiens sont le plus petit nombre par rapport aux foyers non pratiquants. Une expérience de liaison entre un foyer très chrétien et jeune, simple (Équipe Notre-Dame, Anneau d'Or) et un foyer de néophytes de milieu populaire venu au baptême à l'occasion du mariage a montré que les liaisons artificielles sont peu efficaces et tombent malgré le dévouement et même le tact du foyer parrainant.

Au moins, on peut essayer de parler aux fiancés non pratiquants de la nécessité de mettre Dieu un peu plus dans leur vie : tout l'art est de leur demander la mesure dont ils sont capables.

Je rêve depuis longtemps à des sortes de retraites de fiancés. Il en existe, certes, d'excellentes, dont le fruit est considérable au dire même des bénéficiaires. Mais je veux dire de ces récollections populaires, faites sur place et qui toucheraient justement ceux qui en ont le plus besoin. Mais comment imaginer ces réunions faites de causeries et prières toutes simples, dans un cadre religieux dans les jours qui précèdent le mariage ? Autrement dit, comment faire pour qu'existe, toutes proportions gardées, avant le mariage, ce qui existe en fait dans tous les pays, sans que cela n'étonne plus personne, avant la communion solennelle, une retraite préparatoire adaptée ?

C'est donc ainsi de loin qu'il faut préparer la confession des fiancés en vue du mariage. Souvent, ils sont prêts, avant qu'on le leur demande, à se soumettre au rite de la confession, mais justement comme à un rite un peu vide : « Ça doit se faire. » Ils semblent avoir assez peu cette idée — qui est au fond l'essentiel — d'un certain retour à Dieu : ce retour, on le concrétisera pour eux dans le fait de prier un peu plus le soir, par exemple, entre époux, si possible, pour qu'ils se soutiennent : c'est la grâce du mariage; on parlera de communier à Pâques, peut-être aux grandes fêtes : faut-il parler de messe ? C'est un problème : ceux à qui on parle de messe, n'en paraissent pas là, et, d'autre part, ceux à qui on n'en parle pas ne seront-ils pas retombés dans leur indifférence au bout de quelques mois, voire quelques semaines ? Il doit falloir doser et demander à chacun seulement ce pas en avant que le Seigneur lui demande présentement, compte tenu de sa mentalité, de son milieu...

Mais, c'est le présent qui compte : que *hic et nunc*, ils fassent une bonne confession, communient bien. Ils veulent bien, mais ne savent pas. C'est ici qu'il semble utile de les aider presque comme des enfants : c'est ce qui a amené à faire les petits guides que j'ai

mentionnés[1] concernant la préparation à la confession ainsi que les « choses » à dire au Christ avant et après la communion...

En ne parlant pas de la confession comme d'une obligation légale pour le mariage, mais plutôt comme d'une simple obligation de conscience vis-à-vis de Dieu dont on va approcher par le sacrement du mariage, en montrant même qu'*on n'exigera pas* cette confession, mais que Dieu seul la demande, on amène aussi bien les gens à se confesser et dans un esprit meilleur. Ceux qui, malgré tout, ne voudraient pas se confesser, ce serait une grave erreur néfaste de les y contraindre.

Il est à souhaiter que les époux pour qui est célébrée une messe de mariage s'unissent de leur mieux à cette messe; pour tous ceux qui ne sont guère habitués à cela, j'ai pensé qu'il serait bon de leur prêter un livre à chacun, mais pas un livre trop complet dont ils ne feront rien que de le manier, mais un livre fait exprès, orné de belles gravures et comportant quelques prières essentielles, écrites en gros caractères, de l'Ordinaire, avec rappel discret à leur mariage, ainsi que quelques indications pour se repérer sur les gestes du prêtre.

Quelques mots pour les prières préparatoires...

Une invitation à écouter la parole de Dieu, dans l'Épître et l'Évangile, ce qui suppose un lecteur.

Quelques mots dans le sens de l'Offertoire : *In manibus tempora mea*, si expressifs pour eux ce jour-là.

(Laissons-les tranquilles, alors, les demoiselles d'honneur circulent pour l'offrande, ils regardent bien sûr.)

Tout le canon, mais en abrégé, un peu tel qu'il figure au petit Ordinaire de la Messe du Missel des Jeunes...

Le *Notre Père*.

L'invitation à recevoir pieusement, en l'écoutant, la bénédiction nuptiale. (Ceci suppose un lecteur qui « double » ou l'autorisation d'utiliser la langue française.)

Une prière préparatoire à la communion (la troisième du prêtre). La prière après la communion.

Et cela suffit largement. Si tous suivaient seulement comme cela la messe de leur mariage ! L'expérience a montré qu'il ne suffit pas de mettre ce livret sur leur prie-Dieu pour qu'ils s'en servent. Il faut encore les inviter discrètement, en le leur remettant à voix basse, à le faire, ou bien il faut, après les avoir confessés leur montrer le livre de messe... Nos gens sont si loin, si loin de tous nos rites... Mais il y en a aussi qui, tout *rudes* qu'ils soient, sont si remplis de bonne volonté !

Si ces fiancés ont fait de leur mieux, ils recevront les grâces du sacrement, car les sacrements sont *propter homines* et, plus que

1. Il s'agit de guides manuscrits seulement, où l'auteur a imaginé quelques prières et examens de conscience très élémentaires.

nos procédés, ce sont elles qui doivent nous faire garder confiance, malgré le décalage que nous ressentons entre ce qui devrait être et ce qui est en fait.

*
* *

Et après ?... la catéchèse des fiancés ne supposerait-elle pas une suite, guère possible dans nos grandes paroisses où les jeunes mariés sont perdus de vue au fur et à mesure. A titre indicatif, je signalerai seulement que l'an dernier on a tenté d'envoyer une lettre au moment de Pâques à ces jeunes foyers qu'on avait évangélisés. Il semblait que le foyer qui, de lui-même alors, non contraint par une cérémonie de mariage, aurait fait ce geste d'aller se confesser, d'aller communier, aurait fait un grand pas : il suffit souvent de faire une chose une fois pour ensuite la reconnaître possible et alors, la renouveler. Cette lettre a-t-elle eu quelque résultat ? Je ne sais.

Jean Rosset.

Attitude pastorale devant les futurs époux

Petit chef-lieu de canton rural de deux mille deux cent vingt-cinq habitants, à l'extrémité nord de la Loire-Atlantique, Rougé représente la traditionnelle paroisse pratiquante de l'Ouest.

Il me semble pourtant que la pastorale du mariage s'y trouve en accord avec celle de paroisses très différentes, car elle se situe dans une « pastorale d'ensemble ».

En effet, elle tient compte de tout le comportement social du milieu. Elle s'appuie sur un laïcat d'Action catholique. Et elle essaie de refaire la communauté familiale chaque dimanche à la messe paroissiale.

I. — Le comportement social

Dans un pays où toutes les familles ont des relations de voisinage quand ce n'est pas de parenté, le mariage est la fête de toute une communauté humaine.

Le dimanche qui précède le mariage on se réunit chez la mariée. Avec les parents et les voisins qui viennent pour les nombreux préparatifs, c'est toute la jeunesse du quartier qui est là pour fleurir la tente, si la noce a lieu sur place, ou pour apprendre des chansons et des jeux qui serviront le jour du mariage.

Avec des militants et des militantes de la J.A.C. qui donnent tout son sens à cette réunion et qui discutent des chants et de tous les amusements, c'est une véritable communauté de quartier qui se refait pour célébrer le mariage des siens.

Dans un milieu où tous les grands événements, de la naissance à la mort, sont de véritables célébrations, toutes les démarches des futurs et tout le comportement de la famille à l'occasion du mariage, depuis les invitations jusqu'au repas de noces, tout peut être une occasion providentielle pour accomplir une véritable liturgie familiale.

Conduire une mariée ou un marié à l'église, les assister comme témoins ou comme filles et garçons d'honneur, ce n'est jamais faire une action quelconque. Quand on donne une place spéciale à l'église à ceux qui accomplissent ces fonctions, on les aide à saisir qu'ils entrent d'une manière particulière dans la célébration du mariage. Et quand ils ont compris qu'il n'y a pas de célébration de mariage

complète sans l'Eucharistie, qui réalise l'union du Christ et de son Église, on voit les plus conscients au moins communier à la suite des mariés.

Après la messe le placement des invités à table se fait aussi selon un rite traditionnel. S'asseoir à la table des mariés est un honneur qui peut aller droit au cœur de beaucoup.

Récemment, dans une noce, la mariée avait su placer à proximité d'elle un de ses proches avec qui auparavant il y avait eu de la brouille dans la famille. Ce jour-là, pour les jeunes époux et pour tous les membres de la communauté familiale, le repas de noces fut une célébration dans le prolongement de l'union du matin et de la communion à la messe.

II. — Le laïcat d'Action catholique

Il faut dire que la jeune fille était militante d'Action catholique et qu'elle avait vu le problème avec sa future belle-sœur, militante elle-même dans un Mouvement familial. Car des réactions de ce genre ne naîtront pas spontanément. Et il est probable qu'elles n'aboutiront pas si le milieu tout entier n'est pas traversé par un courant d'Action catholique authentique où les laïques chrétiens savent prendre leurs responsabilités.

Depuis deux ans, il y a des récollections de fiancés quelques semaines ou quelques mois avant le mariage. Si elles sont possibles, c'est parce qu'un certain nombre de jeunes gens et de jeunes filles sont habitués à se poser des questions au sujet de leur avenir dans des réunions de J.A.C.

Oh ! ces récollections ont commencé bien timidement : avec un couple et demi... Cette année ils étaient tout de même dix. Et cela grâce à l'influence de trois militantes J.A.C.F.

A cette journée un foyer accompagne le prêtre pour que la jeune femme puisse parler aux jeunes filles, et le jeune mari aux jeunes gens. Mais ce n'est pas ce témoignage qui va suffire. Il peut d'ailleurs paraître exceptionnel. Certains iront jusqu'à critiquer ceux qui prodiguent leurs conseils. Peu importe. C'est un éveil qui a été donné ce jour-là. Quand il y a dans la paroisse ou le secteur tout un groupe de jeunes foyers ouverts aux autres par l'apostolat, le mari et la femme qui sont venus à la récollection se comportent en délégués d'un mouvement et les fiancés vont trouver autour d'eux, dans le milieu, d'autres ménages avec lesquels ils pourront échanger leurs réflexions, en attendant de les rencontrer un fois mariés dans les réunions ou les activités d'un mouvement familial.

Pour ne pas se replier sur eux-mêmes et pour ne pas faire bande à part, les fiancés et les jeunes foyers ont besoin de se sentir pris avec tous les foyers adultes dans un corps familial qui se met en place à travers une association pour l'aide familiale, ou un groupement pour l'achat en commun de machines à laver ou à tricoter, sans parler des multiples formes d'entraide ou de vie sociale. Un pasteur aura à cœur d'encourager tout cela pour enraciner la cha-

rité conjugale dans des valeurs populaires authentiques, qui paraissent nécessaires pour réussir la greffe que le sacrement de mariage a insérée dans l'âme des époux.

III. — La communauté familiale et paroissiale

Si toutes ces réalités sociales sont le climat dans lequel vont pouvoir s'épanouir les jeunes époux, il faudra que ceux-ci cultivent la sève de leur sacrement de mariage avec les grands moyens que leur Mère l'Église tient à leur disposition.

Puisque se marier, pour des chrétiens, c'est entrer dans le mystère pascal, et puisque le mystère pascal se renouvelle chaque dimanche à la messe paroissiale, il me semble que chaque dimanche les foyers chrétiens pourront renouveler — rendre nouveau — leur mariage. Et chaque dimanche aussi les futurs époux pourront préparer leur foyer.

C'est la raison pour laquelle, chez nous, la messe de mariage se déroule selon la liturgie de la messe paroissiale du dimanche.

Les mariés et les assistants ne sont pas dépaysés. Ils retrouvent le style de la messe solennelle. Comme tous les dimanches, on distribue à toute le monde l'extrait du missel biblique et on demande à l'assistance de prendre les attitudes liturgiques, que nous suivons intégralement sans difficulté. De même que le dimanche la communion n'est pas réservée à quelques personnes, qui viendraient ainsi se faire remarquer, de même, pour la messe de mariage les mariés sont invités à demander à leurs proches de communier avec eux ce jour-là, de façon qu'ils n'aient pas l'impression de se donner en spectacle.

Ordinairement, les fiancés attachent une grande importance à leur messe de mariage. C'est une occasion providentielle pour leur faire comprendre que dans leur union il y a d'abord celle du Christ et de son Église. Ils ont des grâces d'état pour s'élever à cette hauteur-là. L'expérience le montre.

J. Guihéneuf.

Préparation au mariage des indifférents et des chrétiens sans instruction religieuse

D'innombrables baptisés demandent à l'Église de consacrer leur mariage, bien qu'ils soient de toute évidence incapables de profiter d'un sacrement. Tout comme nous baptisons nombre d'enfants chez lesquels le caractère baptismal ne s'épanouira jamais en vie surnaturelle consciente.

Continuer d'être larges dans l'espoir de maintenir dans l'orbe de l'Église un plus grand nombre d'individus, ou devenir plus stricts pour maintenir plus drue la vie d'une Église plus concentrée, partant plus conquérante, chacun sait que c'est le gros cas de conscience qui domine toute la pastorale d'aujourd'hui. Or, quelles que puissent être ses vues personnelles à ce sujet, aucun pasteur ne peut se permettre de faire cavalier seul et d'oublier sa solidarité avec l'ensemble. Et en 1956, il est toujours reçu que l'on admet au mariage religieux tous ceux qui se présentent, sauf dans un petit nombre de cas énumérés limitativement par le Code, et qui, étant donné qu'il s'agit de « choses odieuses », doivent être interprétés strictement, et ne peuvent être urgés que s'il y a évidence qu'ils doivent l'être.

Il arrive même assez souvent que l'une des deux parties n'éprouve qu'un désir très relatif, ou même qu'elle rejette personnellement l'idée, du mariage chrétien. Et l'autre partie n'a pas toujours des convictions assez tenaces pour l'exiger sous peine de rupture. Quel est le curé qui, s'il est informé en temps utile, ne se considérera comme obligé de faire ce qu'il peut — s'il peut quelque chose — *per se vel per alios* pour éviter un mariage civil ? Est-ce un abus ?

Si l'on ne considérait que le respect dû au sacrement, ce ne serait pas douteux. Mais d'autres considérations ne peuvent être négligées, et malgré la répugnance instinctive que nous avons tous pour les pressions en matière religieuse, elles peuvent facilement amener à juger favorablement cette manière d'agir, si toutefois on se contente d'aider la liberté, sans jamais la violenter. Voici quelques-unes de ces considérations :

1° On se marie à deux. Et si l'un des deux est dans des dispositions acceptables, si rudimentaires soient-elles, son bien spirituel exige que l'on fasse tout pour aboutir à une célébration canonique, du moins si le mariage est humainement viable, afin de ne pas lais-

ser s'engager dans l'état de péché public celui qui a encore un reste de vie chrétienne.

2° C'est toujours une grosse responsabilité que de laisser s'introduire les premiers mariages civils entre baptisés là où ils sont encore inconnus. Car même s'il nous faut constater qu'une structure chrétienne de la société peut malheureusement recouvrir bien des misères, il est toujours grave de lui laisser donner, sans intervenir, les premiers coups de pioche.

3° Une célébration canonique du mariage établira un lien valide devant Dieu, par lui-même titre aux grâces de l'état conjugal chrétien, dès que l'un des deux sera dans de meilleures dispositions. Rappelons-nous la doctrine de la reviviscence des sacrements.

4° Le ministère du prêtre qui aura à s'approcher des intéressés à l'article de la mort sera bien simplifié s'il n'y a pas cet obstacle supplémentaire à l'administration des derniers sacrements.

5° Le mariage civil rend peu probable le baptême d'une descendance qui sera définitivement perdue pour l'Église. Tandis que, dans un pays où la remontée chrétienne est, si peu que ce soit, amorcée, on doit espérer que l'Église pourra relever le niveau spirituel de cette descendance, si elle lui appartient par le baptême. Dans notre région, nous avons la joie de constater que la jeune génération se rapproche beaucoup plus de la vie chrétienne normale, avec bien des lacunes sans doute, que la génération précédente.

Pour toutes ces raisons — il faut en passer par là — tout curé, sans avoir pour autant à s'accuser de laxisme, aura souvent à admettre au mariage, soit qu'ils se présentent d'eux-mêmes, soit qu'on les y ait plus ou moins discrètement amenés, des baptisés qui ne sont pas, tels qu'ils se présentent, en état de recevoir fructueusement un sacrement. Et, tout en ayant la certitude qu'il ne les amènera que rarement à des dispositions pleinement satisfaisantes, son devoir sera de tout mettre en œuvre pour donner au moins tout ce qui peut leur être donné.

Le C.P.L. a eu l'idée de demander à un curé, dont le seul titre est d'être pris dans le rang, d'essayer de dire comment il s'en tire en face de ce problème : concilier le respect dû au sacrement avec l'attitude de facilité universellement adoptée. Et si l'on a choisi ce curé-là, c'est à cause de son champ d'action un peu particulier : vaste territoire d'ascendance protestante, aujourd'hui pratiquement paganisé, dans lequel se délite une paroisse catholique peu fervente (1/8 de pratiquants). Cette situation, étant donné que la question religieuse ne joue pratiquement pas dans le choix du conjoint, et que néanmoins presque tous les baptisés catholiques se marient encore à l'église, lui vaut une quantité considérable de mariages mixtes, soit avec des protestants fort peu convaincus (autrement ils ne se marieraient pas à l'église et n'accepteraient pas que leurs enfants soient catholiques), soit avec des non-baptisés. Quant aux mariages dont les deux parties sont catholiques, il est vraiment rare que les deux à la fois aient le minimum d'instruction religieuse en deçà de quoi il n'y a rien. C'est dire que, si le curé veut prendre au sérieux son minis-

tère auprès des fiancés, il est obligé de réfléchir souvent à la question... Et ensuite, comme vous tous, il fait ce qu'il peut.

Aussi, pendant que certains privilégiés parmi vous, en vertu de leurs fonctions ou par vocation spéciale, recherchent utilement le moyen de faire monter toujours plus haut la spiritualité conjugale de l'élite chrétienne, nous entreprendrons la tâche plus humble, mais dont la clientèle est beaucoup plus nombreuse, de chercher comment remonter de quelques points le minimum fort voisin de zéro que nous rencontrons tous les jours.

La première démarche qui s'impose est d'essayer de connaître les dispositions réelles, vis-à-vis de la foi, du candidat au mariage.

Nous avons à ce propos le devoir de rendre grâces à l'instruction *Sacrosanctum*.

Nous avons tous pesté lors de sa publication. Nous n'avons pas ménagé les boutades à l'adresse des autorités qui veulent, à l'instar des administrations civiles, submerger dans une marée de papiers l'Église du XX^e^ siècle... Mais une fois passé le premier accès de mauvaise humeur, tous ceux qui ont exécuté sérieusement l'instruction ont dû convenir que l'obligation où nous sommes, *sub gravi*, de nous ménager un entretien individuel avec chaque partie, est un bienfait inestimable, pour peu que nous soyons disposés à en exploiter toutes les possibilités.

Si surmenés que nous soyons, nous devons accepter d'y passer tout le temps nécessaire, choisir des heures incommodes pour nous-mêmes si elles sont commodes pour nos interlocuteurs, et si elles permettent ainsi de les retenir plus longtemps sans qu'ils s'impatientent. Il faut y créer un climat assez cordial et assez confiant pour qu'on puisse l'inviter à revenir sans qu'il y voie une corvée...

Nous passerons rapidement sur ce qui est purement administratif et aussi sur les empêchements qui n'ont aucune chance d'exister, mais nous donnerons toute l'attention voulue à la question : « Pratique religieuse actuelle ». On tâchera d'obtenir beaucoup plus qu'une simple déclaration du comportement extérieur et, avec le tact voulu, de provoquer un compte de conscience, non sacramentel, sur l'attitude religieuse fondamentale.

Il est un peu vain d'établir des catégories précises dans un domaine aussi varié que celui des âmes : il n'y a que des cas individuels. Néanmoins, nous nous risquerons à discerner trois grands groupes parmi ces « gros grains ».

Les indifférents

Nous pourrions aussi les appeler les « endormis ». Ce sont les plus nombreux. Ils ont eu jadis une instruction religieuse élémentaire, ont fait une communion solennelle qui n'était ni meilleure ni pire que celle de la moyenne. Ils ont eu des velléités de persévérance pendant quelques mois. Puis, repris par leur milieu, ils ont tout laissé s'estomper. Et dix ans après on ne les voit à l'église, si tant est

qu'ils y viennent encore, que lorsqu'ils y sont poussés par la pression sociale (messe de minuit, Rameaux, etc.).

Voulez-vous que nous essayions d'imaginer le dialogue qui peut s'établir — vous saurez transposer pour des cas différents — avec ce garçon que nous connaissons bien, qui nous dit bonjour dans la rue, mais que nous ne voyons plus jamais aux offices.

« En quelle année as-tu fait ta communion ?... Étais-tu content de la faire ?... L'avais-tu prise au sérieux ?... Te souviens-tu de ce que tu avais promis alors ?... Tu ne l'as jamais désavoué ?... Pries-tu quelquefois ?... Te considères-tu vraiment comme catholique ? (Ici sursaut indigné.) — Ah ! pour ça, oui. Vous ne me voyez pas souvent à la messe, mais pour être catholique, je suis catholique, autant que ceux qui sont toujours fourrés à l'église. Je veux être marié en catholique, et personne ne me fera changer. (N'oublions pas que nous sommes en région mixte.) »

Quand on en arrive à une déclaration de ce genre, on en sait assez pour discerner un reste de foi. Le cas n'est pas désespéré.

On peut donc passer à une seconde étape : lui révéler ce qui lui est accessible sur le mystère du mariage-sacrement.

Voici comment l'entretien pourrait être conduit. (Évidemment, nous le résumons, car en fait il ne peut avoir cette densité.)

Nous commencerons par lui montrer dans le mariage un mystère de charité :

« As-tu songé à ce que tu vas faire dans trois semaines ?... Quel changement va s'introduire dans ta vie ?...

« Tu aimes bien Une telle ?... C'est parfait... Mais qu'est-ce que ça veut dire ? Que tu la trouves gentille ? Que tu as plaisir à la regarder ? Ça ne suffit pas : dis-toi bien qu'elle n'aura pas toujours cette allure-là... Si tu l'aimes vraiment, c'est tout autre chose : c'est que tu as décidé de la rendre heureuse et de tout faire pour cela. Elle d'abord, toi après. Mais si elle t'aime vraiment, elle a décidé la même chose à ton endroit. Donc chacun de vous sortira de soi-même, s'oubliera pour l'autre. Et un jour, vous sortirez de vous-mêmes, ensemble, pour les enfants que vous aurez appelés à la vie... Cela s'appelle la charité en langage chrétien.

« Mais, dis donc, puisque tu as été au catéchisme, ne t'y a-t-on jamais parlé de quelqu'un qui s'est oublié pour les autres, plus que personne ne le fera jamais, jusqu'à en mourir... Et en retour, il y a bien des chrétiens qui, par reconnaissance, ont entrepris des choses colossales, et nombre d'entre eux y ont laissé leur peau. Autrement dit, Jésus-Christ a aimé son Église, et son Église le lui a rendu.

« Eh bien ! Notre-Seigneur entend que, lorqu'ils se marient, les baptisés copient cet amour-là, et qu'on puisse se servir de leur amour comme d'un exemple qu'on puisse citer aux gens pour leur donner une idée de la façon dont le Christ et l'Église se sont aimés et s'aiment encore.

« Tu ne trouves pas que c'est rudement beau ? Évidemment, ce n'est pas toujours facile, parce que tous, nous avons tendance à songer

à nous-mêmes d'abord. Mais vois-tu, quand deux baptisés se marient, Dieu donne sa parole : il les aidera à y parvenir. Il s'y engage d'honneur. Et cela doit aboutir, à condition qu'on ne lui tourne pas le dos...

« Tu as dû réciter autrefois, au catéchisme, que le mariage est un sacrement. Tu n'avais peut-être pas compris au juste ce que cela voulait dire : eh bien, c'est tout simplement ce que je viens de t'expliquer.

« Mais au fait, je crois bien que tu l'as un peu perdu de vue, que tu l'as laissé tomber, même si tu ne l'as jamais renié. Lui pourtant ne t'a pas laissé tomber. Tu lui avais donné une parole d'homme : ça vaut ce que ça vaut. Il t'avait donné au baptême une parole de Dieu et ça, ça ne bouge pas. Et l'Église, même s'il y a beaucoup de chrétiens, et même de curés, qui ne sont pas extraordinaires, elle ne le lâchera pas non plus. Eh bien ! parce que le mariage doit imiter son propre amour, il entend que la parole par laquelle vous deviendrez époux soit aussi solide que la sienne. Et il la rendra telle si vous vous laissez faire par lui.

« Tu vois que tu as besoin de lui... Ce serait peut-être le moment de le retrouver. Qu'en penses-tu ?

« Il y a dix ans, quinze ans, pour ta communion solennelle, tu t'es sérieusement approché de lui : ce serait peut-être le moment de recommencer.

« Tu es peut-être embarrassé, par ce que tu ne sais plus très bien. Ne t'inquiète pas, tu n'es pas le premier à qui cela arrive. Il suffit seulement que tu veuilles être sincère comme aujourd'hui. »

Arrive le moment fixé pour la confession. On s'arrangera pour avoir bien son temps, sur rendez-vous, plutôt que de le laisser s'incorporer à une file d'habitués qui s'impatientent.

Pratiquement, l'examen de conscience, que le confesseur dirigera, se fera en même temps que l'accusation. On commencera par le plus facile : les commandements de l'Église.

Des excuses prétendues insurmontables seront mises en avant pour justifier l'abstention totale de toute pratique religieuse. On tâchera de lui faire reconnaître que, s'il y a eu souvent des excuses réelles, il y a eu aussi un petit peu de négligence. Sans trop préciser la cadence déclarée obligatoire par l'Église, on lui fera prendre la résolution de faire davantage. Excellente occasion de lui rappeler ce que sont la messe et la communion.

On lui montrera aussi que lui, qui se déclare si attaché à l'Église catholique, ne peut pas prendre de moyen plus sûr pour l'anéantir sur le plan local que de s'abstenir systématiquement de participer à ses assemblées : que deviendrait l'Église si tous les baptisés faisaient comme lui ?

Après avoir parcouru le domaine « facile » de la pratique religieuse on pourra le féliciter de sa sincérité. Et l'inviter à garder la même sincérité sur des sujets où elle est plus difficile : on y parvient généralement. Et l'on parcourt ensemble le Décalogue.

On pourra obtenir une contrition, dont on peut espérer que le

Seigneur se contentera, en évoquant de façon rudimentaire la théologie de l'Alliance : Dieu fidèle à sa parole, la créature infidèle. Mauvaise manière de préparer une alliance entre créatures dans laquelle on souhaite une fidélité totale...

En général, on aura la joie de constater que les confessions de fiancés sont nettement supérieures à celles de nombreux pascatins. Si le Directoire nous donne la consigne d'absoudre ceux-ci, on peut et doit certainement absoudre ces fiancés-là : ils ont fait le peu qu'ils pouvaient faire.

Cette catégorie de paroissiens n'étant généralement pas de ceux qui veulent communier à la messe du mariage — si tant est qu'ils en acceptent une — ils viendront généralement communier la veille. Il y a alors tout avantage à les convoquer *extra missam*. Là, sans être gêné par l'assistance — pourtant bien maigre — de la messe matinale, on pourra diriger leur préparation et leur action de grâce.

On pourra même tenter de les garder encore un peu, bien qu'ils se disent très pressés — il y a tant de courses à faire — pour un ultime entretien, fallût-il pour y parvenir leur offrir le petit déjeuner... Et parfois, oubliant qu'ils sont si pressés, ils laisseront l'entretien se prolonger. A nous de savoir utiliser ces instants précieux.

Ainsi, le Seigneur aidant bien plus que nous, est-il possible d'obtenir que, dans l'humble mesure qui leur est accessible, ils se marient sincèrement devant Dieu, et qu'ils perçoivent une différence entre ce qu'ils font à l'église et ce qu'ils faisaient une demi-heure avant à la mairie.

Vraisemblablement — ne nous faisons pas d'illusions — la plupart retomberont dans l'indifférence. Mais ils feront certainement partie de la catégorie des sympathisants, et il nous sera facile d'obtenir beaucoup plus de leurs enfants. Et ce mariage sérieusement contracté fera étape dans leur vie. En cas de retour ultérieur à la vie chrétienne intégrale, ou du moins *in extremis*, ils pourront s'appuyer sur cette étape comme ils se sont appuyés, lors du mariage, sur une communion solennelle qu'ils estiment sérieusement faite.

Ceux qui ignorent tout

Vient ensuite le cas, plus difficile, de l'ignorance totale, absolue des baptisés qui n'ont reçu aucune instruction religieuse, ne se sont jamais posé aucune question, mais — ceci est important — n'ont jamais pris position contre la révélation chrétienne.

Ils sont donc autant que quiconque capables de l'accueillir et d'entrer généreusement dans ses obligations, mais à condition qu'une préparation sérieuse leur soit assurée.

Théoriquement, le Droit canonique suggère qu'on les instruise avant le mariage, pour les préparer à la confession et à la première communion.

Mais en fait ils viennent nous trouver au moment de la publication

des bans, quand la date est fixée, les invitations faites, le traiteur retenu : *parata sunt omnia*. Il est impensable que l'on puisse proposer un délai. L'exiger serait aller au-devant d'un mariage civil.

Je crois que nous serons unanimes à convenir qu'une première communion, ou même une simple confession préparée en deux ou trois entretiens bâclés serait un manque de respect envers les choses saintes et une formalité sans lendemain. Malheureusement, cela se fait encore quelquefois.

Les confrères qui l'exigent sont hantés à la pensée qu'aucune confession ne précédera le mariage. Mais ces pauvres gens sont-ils capables d'absolution ? Et n'oublions pas qu'après une faute grave — mais sont-ils capables de fauter gravement ? — l'Eucharistie est le seul sacrement qui exige un état de grâce recouvré, si contrit que l'on soit, par l'absolution : ceci de droit ecclésiastique. Mais sont-ils capables de contrition ? Nous sommes en pleine incertitude.

Ignorant totalement les exigences du sacrement vis-à-vis de la conscience chrétienne, ils sont dans la bonne foi. Le pasteur sera bien inspiré de les y laisser sur ce point précis.

Il a néanmoins le devoir d'éveiller leur inquiétude sur un plan plus général : « Tu te dis catholique sans savoir ce que c'est. Tu fais une démarche de catholique sans en percevoir la portée. Tu feras baptiser tes enfants sans savoir dans quel monde les introduira le baptême. Tu les enverras au catéchisme sans savoir de quoi on leur parlera. Entre nous, est-ce que c'est normal ? Tu ne peux tout de même pas rester toute ta vie dans cet état. Il faut essayer de savoir de quoi il s'agit.

« Tu prendras bien ton temps. Après le mariage nous en reparlerons. Tu viendras à l'église aux grandes fêtes, quand il y a beaucoup de monde : personne ne te remarquera ces jours-là. Tu verras ce qui se passe, tu écouteras ce qui s'y dit. Si cela t'intéresse tu reviendras plus souvent. A l'occasion, je pourrais te passer des livres. Et quand tu auras compris que la vie chrétienne peut t'apporter quelque chose, nous aurons ensemble quelques entretiens pour compléter ton instruction, puis en une grande fête, une nuit de Pâques ou de Noël, par exemple, tu communieras avec l'assistance.

« Ce n'est ni à moi ni à ta fiancée qu'il faut promettre cela, mais à Dieu.

« Car tu admets bien — c'est tellement évident ! — qu'il y a un Dieu ? Eh bien, avant ton mariage, un de ces soirs, prends un petit moment, mets-toi en face de lui. Dis-lui combien tu regrettes de ne pas savoir ce qu'il a dit au monde, ni ce qu'il a fait pour nous. Promets-lui d'essayer de le savoir. Demande-lui de t'aider à y voir clair. Et puis repasse ta vie sous ses yeux. Demande-toi s'il n'y a pas des choses que tu as faites et que tu préférerais, sous son regard, ne pas avoir faites. Désavoue-les très simplement, et dis-lui que ça va changer... »

Quand il s'agit de la femme, on peut lui suggérer de se préparer à faire sa première communion avec son premier enfant, en suivant pas à pas son instruction religieuse, et en commençant en même temps que lui à fréquenter l'église. Nous avons eu dans notre paroisse,

à la suite de semblables progressions, quelques réussites totales allant jusqu'à la communion hebdomadaire.

Dans le sens opposé, j'ai connu une jeune femme qui, après plusieurs mois d'instruction religieuse très suivie, a déclaré ne pas se trouver une foi suffisante pour communier et vouloir attendre d'y voir plus clair... Je n'ose pas dire que cet échec ne fut pas sensible au catéchiste, mais il était signe d'un sérieux auquel on doit rendre hommage.

Il arrive que la partie la plus avertie a fait promettre à l'autre de faire sa première communion, voire de se faire baptiser ou d'abjurer des doctrines non catholiques. Ces « conversions » sont généralement fort décevantes, il vaut mieux être très circonspect devant elles. Et quel que soit le désespoir de la partie bien intentionnée qui essaie de les provoquer, on a le devoir de modérer, voire de décourager le postulant :

« Tu ne peux pas promettre à qui que ce soit de faire une démarche dont tu ignores la portée et les obligations. Tu peux seulement promettre de te documenter. Nous n'avons plus le temps de le faire sérieusement avant le mariage. Nous en reparlerons plus tard. » Et l'on demande, s'il y a lieu, une dispense de l'empêchement de religion mixte ou de disparité de culte.

Ceux qui ne croient pas

Il y a enfin le baptisé qui a reçu dans son enfance une instruction religieuse normale, mais qui n'a plus la foi. On le trouve souvent parmi les demi-intellectuels, ceux qui ont lu n'importe quoi sans préparation suffisante. Ils jugent de très haut, avec ironie, la doctrine, le culte, les activités de l'Église. Le mariage religieux est la dernière concession faite aux « préjugés » de leur famille. Peut-être, pour éviter de froisser les parents, leurs enfants seront-ils baptisés, mais ils n'auront jamais aucune instruction.

Si les deux futurs étaient dans ces dispositions, il est clair que, même pour déférer au désir des parents, le mariage religieux ne devrait pas avoir lieu.

Mais le plus souvent, le non-croyant accepte d'aller à l'église à cause des exigences de l'autre partie qui ne veut mener la vie conjugale qu'à cette condition. Parfois le motif est plus noble : « Je suis persuadé que si j'avais insisté, elle aurait renoncé au mariage religieux. Mais elle aurait agi contre sa conscience, et je ne voudrais pas qu'elle le fasse à cause de moi. »

La partie croyante fait certainement une imprudence en envisageant un tel mariage. Mais généralement le prêtre l'apprend trop tard pour le déconseiller utilement. Et comme on ne peut pas pour autant la laisser dans le péché grave, il faut célébrer le mariage sacramentel.

Il fut un temps où des curés fort zélés croyaient avoir tout sauvé en obligeant l'incroyant à venir se confesser, et s'il ne venait pas, en l'humiliant le jour de son mariage, au besoin en exigeant, avant

qu'il prenne place dans le fauteuil, qu'il entre dans le confessionnal *coram populo*. Je ne sais ce qui s'y passait. En tout cas rien, semble-t-il, qui puisse tourner à la gloire de Dieu et au salut de cette âme. Je ne sais s'il y a encore des tenants de cette manière énergique.

Nous préférerons le mettre à l'aise, quand il déclare ne pas avoir la foi, en le remerciant de sa sincérité. Nous reconnaîtrons volontiers que si ce n'étaient les convictions chrétiennes de l'autre partie, le mariage religieux ne s'imposerait pas. A propos de confession et de communion, nous préciserons bien qu'il n'a pas à faire des démarches dont l'objet est pour nous de valeur infinie, mais qui, pour lui, n'ont aucune consistance. Si l'entretien prend une tournure confiante, pourquoi ne pas essayer de lui faire entrevoir qu'il existe tout un monde auquel il n'a pas accès pour le moment ,et de lui faire abandonner toute position définitivement raidie. De lui faire admettre que si l'inquiétude se présente un jour, il a certes le droit de se débattre (tous les grands convertis se sont débattus), mais qu'il ne peut la repousser indéfiniment sans examen.

On ne peut lui demander plus. S'il prend sincèrement cette attitude, il aura fait *quod in se est*, à condition, puisqu'il accepte le mariage religieux pour satisfaire aux exigences d'une conscience chrétienne, qu'il en accepte, outre le rite, la législation et la morale. Question de simple loyauté.

Tels sont les matériaux que l'un des vôtres apporte dans le difficile chantier de la reconstruction chrétienne. Joints à ceux, sans doute meilleurs, que vous aura déjà suggérés votre expérience et votre zèle, ils permettront peut-être d'éviter que les candidats au mariage, si imperméables qu'ils paraissent aux choses surnaturelles, ne trouvent en nous que des fonctionnaires de l'état-civil revêtus d'une soutane.

Souhaitons surtout que devienne moins nombreuse la clientèle justiciable de la préparation élémentaire trop longuement décrite ici, et dans laquelle, pourtant, force nous est bien de nous entraîner et de nous perfectionner pour le moment. Souhaitons au contraire qu'augmente le nombre des chrétiens qui pourront profiter au maximum des progrès que l'Esprit-Saint a fait faire, dans l'Église du XX^{e} siècle, à la spiritualité conjugale.

A. Gurgand.

La préparation des fiancés au mariage en milieu urbain

En un sens, et compte tenu de ce qui a été dit dans cette session, la préparation au mariage devrait être envisagée très longtemps à l'avance.

La préparation éloignée est capitale. Elle devrait atteindre l'enfant par une formation à une vie énergique et sobre, à une affectivité calme; l'adolescent dans une ouverture au sens de l'autre, à la générosité, à l'habitude du choix. Une initiation progressive doit être faite, discrète mais nette, concernant la maîtrise du corps, le danger du flirt, les réalités charnelles du mariage.

C'est l'éducation, comprise comme un tout, qui a son incidence sur les chances de réussir le mariage, sans en trop parler afin de laisser l'ouverture possible sur une vocation religieuse.

Il s'agit ici de la préparation des fiancés au mariage. J'exclus de cet exposé ce qui peut être fait à l'occasion de l'enquête canonique. Laissons également de côté les récollections et les retraites — assez connues, qui jouent un rôle important, mais ne touchent, sauf exception, que des pratiquants[1].

Je m'appliquerai dans ce rapport à examiner d'autres formes de préparation au mariage, peut-être moins efficaces, mais par lesquelles on peut espérer toucher une plus large fraction des fiancés.

I. — Analyse de quelques expériences

J. O. C.

Dès ses premières années, la J.O.C. avait poussé ce que le chanoine Cardijn nommait la « formation sentimentale ». Sans attendre que les jeunes soient fiancés, le mouvement dans ses enquêtes sur la famille et le foyer était amené à développer cette éducation qui, de toute évidence, était pratiquement inexistante.

Sur un plan régional, la J.O.C. eut des « sessions de fiancés près du mariage ». Un plan typique établi par une équipe de fiancés et de jeunes foyers donnait comme but à une session de deux ou trois

1. Cf. St. de Lestapis, *Les retraites de fiancés*, dans *Cahiers Laënnec*, La préparation au mariage, pp. 33-49.

jours « le complément de formation en vue de l'engagement précis des fiancés dans la vie nouvelle qui les attend[2] ».

La note apostolique était nettement indiquée : « Le mariage est l'union de deux êtres (corps et âmes) qui ensemble doivent se réaliser pleinement avec ceux qui les entourent. » Les jeunes étaient invités à « découvrir la mission du foyer ouvrier pour le bonheur des deux époux, des enfants qui viendront, des gens qui vivent près de nous, de toute la classe ouvrière ». Les points étudiés étaient : le mariage-sacrement; la connaissance mutuelle; la vie du foyer, l'adaptation psycho-physiologique; l'action du foyer (amour et apostolat).

La marche de la session était laissée à la responsabilité et à l'initiative des militantes avec le concours de « foyers bien concrets dans leurs engagements », en écartant les « foyers à conception trop originale »; on avait le souci d'être complet : revoir tout l'aspect spiritualité dans les fiançailles et le mariage; conseil d'afficher dans le local « la liste des objets nécessaires au foyer avec leur prix approximatif », les menus du jour avec prix de revient; discussions sur les connaissances pratiques à acquérir; soin apporté aux locaux pour donner des idées pratiques pour la décoration de la maison; tribune libre pour les questions embarrassantes.

Expérience de Montréal

Cependant la J.O.C. française n'a pas établi de service permanent, même pour ses jeunes. Dans la fédération canadienne, est né au cours de la guerre un service qui en 1946, était étendu aux différentes sections de la jeunesse à la demande de l'archevêque de Montréal. C'est maintenant une organisation officielle et bien charpentée : *Le Service de Préparation au Mariage* (S.P.M.) « organisme d'Action catholique qui donne aux fiancés une préparation immédiate au mariage ».

« La direction du Service est assurée par un Comité diocésain formé de l'aumônier et des responsables diocésains qui veillent au recrutement et à la formation des membres ainsi qu'à l'organisation et à la doctrine des cours. » Au plan local, des équipes composées d'un aumônier et de quelques responsables animant des groupes interparoissiaux, ou en milieu professionnel et universitaire.

Les participants sont « les jeunes gens et les jeunes filles fiancés ou qui doivent se marier d'ici un an ». Le service n'accepte que les couples, sauf exception et raisons sérieuses. Ceux-ci payent une cotisation.

Les militants sont des laïcs convaincus et dévoués envoyés par l'épiscopat vers les fiancés pour les aider à bâtir des foyers vraiment chrétiens. Parmi eux, certains sont conférenciers, appelés à « divulguer une doctrine basée sur une expérience concrète qui donne à

2. *Session des fiancés près du mariage* (dactylographié), Secrétariat général J.O.C.F., 266, boulevard Saint-Denis, Courbevoie.

leurs exposés une valeur de témoignage ». Les conférences sont réparties entre des couples mariés, des notaires, des médecins, des infirmières auxquels il faut ajouter les aumôniers. Les conditions requises sont une vraie valeur morale, un sens apostolique profond, une doctrine sûre. « Les cours réservés aux couples sont toujours donnés par le mari et la femme, ce qui pose la nécessité d'un certain équilibre chez le couple. »

D'autres laïcs sont responsables, « fiancés autant que possible », qui veillent à l'organisation matérielle, mais qui doivent « posséder l'esprit et la doctrine du service afin de prolonger l'action des conférenciers par leurs contacts ».

Les aumôniers sont des prêtres nommés par le directeur de l'Action catholique pour représenter la hiérarchie dans une groupe local. Ils doivent former avec les responsables une équipe apostolique, en être le guide spirituel, donner les cours qui sont de leur compétence.

La formation des militants est assurée chaque année par des journées d'étude, et chaque mois par des conférences ou cercles. Des récollections et des retraites leur sont destinées.

Trois sessions sont prévues au cours de l'année, chaque session comprenant quatorze cours hebdomadaires de deux heures. Les cours sont mixtes ou séparés suivant la matière. En voici l'énumération :

Témoignage et sens des fiançailles (mixte).
Psychologie complémentaire (mixte).
Amour et bonheur (mixte, précédé d'un forum).
Accord des personnalités (mixtes, précédé d'un forum).
Administration financière du foyer (mixte et séparé).
Législation civile du mariage (mixte).
Législation religieuse du mariage (mixte).
Cérémonie du mariage (mixte).
Vocation chrétienne au mariage (mixte).
Anatomie et physiologie (séparé).
Hygiène et santé (séparé).
Les premiers temps du mariage (séparé).
Morale conjugale (mixte et séparé).
Paternité et maternité (mixte) [3].

Une retraite de deux jours clôt la session, « faisant partie intégrante des cours », mixte, en fin de semaine.

Le rapport du 21 juin 1956 donnant compte rendu de la session qui s'était déroulée entre les mois de janvier et mai indique les chiffres suivants : 451 militants, 74 prêtres y ont participé; 467 cours ont été suivis par 4248 jeunes en des groupes allant de 28 personnes à 204 (moyenne de 80); 2608 ont suivi la retraite (65 %). Des appré-

3. Le Service de Préparation au Mariage édite aux Éditions ouvrières, 1019, rue Saint-Denis, Montréal (18), un *Guide du conférencier*, 1955, in-8°, 112 pp., donnant en quelques pages le schéma de chaque cours; un *Guide du responsable*, in-16, 56 pp., qui comporte des conseils très pratiques; des fiches résumant les cours et qui sont distribuées aux fiancés.

ciations sont formulées sur l'organisation, la valeur des conférenciers (on reproche souvent aux médecins d'envisager leurs causeries d'un point de vue trop technique). On se préoccupe du nombre de fiancés en chaque groupe trop important pour que la formation prenne le pas sur l'information.

Un examen précis du salaire des fiancés, de leur épargne, de leur prévision de logement fait apparaître que 10 % n'ont pas un salaire minimum requis pour les premiers temps du mariage, que 62 % des jeunes gens n'ont pas les 1500 dollars d'épargne estimée nécessaire. Ce qui amène le comité exécutif à conclure à une lacune grave dans l'éducation de ces jeunes. « Il faut donc que le S.P.M. ne craigne point d'être exigeant à l'égard des fiancés pour leur montrer qu'ils devront refaire leur éducation et s'imposer les sacrifices nécessaires durant les sept ou huit premières années du mariage, pour compenser ce laisser-aller qui a caractérisé le temps de leur préparation au mariage [4].

Réunions de l'Anneau d'Or

Dès 1944, M. l'abbé Caffarel avait inauguré un cycle de conférences.

4. Ne quittons pas le continent américain sans dire un mot de l'*expérience de Chicago.*

Le P. Stanislas de Lestapis (*Revue de l'Action Populaire*, n° 105, février 1957, pp. 215-222), *La préparation au mariage à Chicago*, nous en donne un aperçu. Pré-Cana est une des activités de Cana « institution-type d'apostolat organisé », confiée par le cardinal Stritch, archevêque de Chicago, « conjointement à un corps de laïcs mandatés à cet effet et à un prêtre directeur détaché ». Sous la direction du P. J. Egan, inauguré en 1946, compte actuellement 25 prêtres et 75 foyers. Le diocèse de Chicago représente 47 % de la population de la ville (3.620.000) fidèles répartis en 418 paroisses. Pré-Cana a reçu en 1955-1956 un peu plus de 50 % des 17.000 mariages catholiques.

Pré-Cana se partage la ville en trois secteurs, propose aux paroisses l'organisation d'une session de fiancés. La paroisse qui accepte est sollicitée de former un comité paroissial de laïcs, responsable des invitations et de l'organisation pratique, tous conseils leur étant donnés : publicité, salle, accueil. Les foyers organisateurs sont présents aux réunions, s'y intéressent, sont invités à suivre des réunions de formation de conférenciers. Il en est de même pour les prêtres qui sont peu à peu gagnés à la question.

Une session se compose de quatre réunions dans une même semaine : la première, un dimanche de 13 heures à 18 heures (avec lunch), sous la direction d'un prêtre; la seconde, le lundi à 20 heures, autour d'un foyer; troisième réunion, le mercredi à 20 heures, confié à deux médecins pour des entretiens séparés; quatrième réunion le vendredi soir, avec le même prêtre que le dimanche (cérémonie liturgique, sacrement de mariage, place du foyer dans la vie paroissiale et ouverture aux autres).

« Par cette institution, conclut le P. de Lestapis, le catholicisme américain est en train de s'imposer à l'attention des autres confessions. Plus d'un trait serait certainement à emprunter à cette institution. »

Une enquête de *l'Anneau d'Or* en 1946 posait le problème. Plusieurs milliers de réponses manifestaient l'intérêt que beaucoup y prenaient.

A partir de 1952, des cycles de conférences devenues bientôt des « soirées de préparation au mariage », au nombre de six réparties sur six semaines, reçoivent environ un millier de fiancés par an.

Les titres de ces soirées se sont à peu près fixés ainsi, dans leur ordre le plus habituel :

1. — Pour bien vivre les fiançailles.
2. — Amour et mariage. — Psychologie et mission de l'homme et de la femme.
3. — Chair et Esprit.
4. — Le don de la vie. — Paternité et maternité.
5. — Le sacrement de mariage. — Communauté spirituelle et ouverture du foyer.
6. — Pour prendre un bon départ.

Les soirées sont organisées par un prêtre et des foyers. Chacune comprend une conférence par un prêtre et un témoignage donné par un foyer. A la réunion « Chair et Esprit » la conférence est donnée par un médecin, jeunes gens et jeunes filles étant pris séparément. Des échanges de vues sont souhaitées et assez souvent réalisées, peut-être facilitées par le milieu principalement étudiant atteint par ces soirées [5].

Des sessions plus modestes furent entreprises par des foyers et des prêtres du XV[e] arrondissement, à Paris, à l'occasion de la mission interparoissiale de 1955 [6].

Destinées à un milieu plus mêlé et moins intellectuel, ces réunions, au nombre de quatre, traitèrent les sujets suivants :

1. Qu'est-ce que l'amour ? Union des cœurs et des psychologies.
2. Union des corps et fécondité.
3. Union des caractères, des habitudes, du mode de vie. (Attention aux dangers qui pourront au fil des jours menacer votre amour.)
4. Union des âmes (Sacrement de mariage. Prière au foyer. Place du foyer dans l'Église. Place de la Croix au foyer).

Les premières sessions s'espaçaient de quinze en quinze jours, sur deux mois — la difficulté de prendre contact avec les fiancés si longtemps (!) avant leur mariage fit resserrer l'expérience en trois causeries sur trois semaines :

5. Ces soirées se tiennent actuellement, 35, rue de Sèvres. A la demande de M. l'abbé Caffarel, les Équipes Notre-Dame ont depuis octobre 1956 animé dans le diocèse de Paris quatre centres nouveaux : à Sainte-Odile, à Sainte-Jeanne-de-Chantal, à Saint-Pierre de Neuilly et à Saint-Éloi. On doit également à l'initiative des Équipes Notre-Dame des sessions analogues à Genève, à Troyes, à Nantes. L'organisation et le déroulement des réunions se font selon le type décrit ci-dessus. Une prière termine la soirée. Un résumé ronéotypé des causeries est remis aux fiancés afin qu'ils puissent en retrouver l'essentiel et en parler entre eux.

6. *Cahiers de pastorale familiale*, n° 1, janvier-mars 1956, pp. 43-47.

La première, *Vous vous aimerez toujours*, reprenait l'essentiel des causeries 1 et 3.

La deuxième, *Vous serez père et mère*, était la primitive causerie 2.

La troisième, *Dieu bénit votre amour*, est l'exposé sur le Sacrement.

Des essais analogues ont été tentés un peu partout, notamment à Lille, à Roubaix, à Grenoble, à Versailles, tentatives plus ou moins périodiques en des époques qui se cherchent[7].

L'expérience de Strasbourg

Avec cette expérience, nous nous trouvons devant une organisation de plus grande ampleur, analogue aux expériences de Montréal et de Chicago[8].

Le Comité chargé de préparer la grande mission de 1951 à Strasbourg élaborait un projet d'une École de Préparation au Mariage. Discuté à diverses reprises lors de réunions mensuelles du clergé, le projet prenait vie, sous le patronage de l'Association générale des familles et des curés de Strasbourg, le 11 juin 1951, en présence de vingt-six élèves.

Ces deux années avaient permis de gagner l'assentiment des curés, de trouver des conférenciers compétents, prêtres, médecins, psychologues et de préparer une publicité soignée (affiches, presse, radio, invitations personnelles).

Très encouragé par S. Exc. Mgr Weber, le P. Claude Schall a étendu cette expérience à Colmar et à Mulhouse (dès 1953), puis à dix autres centres du diocèse. En 1955, le nombre des jeunes ayant suivi les six heures de cours a atteint 3058. Une trentaine de conférenciers étaient déjà à l'œuvre. En mars 1956, Mgr Weber a décidé d'étendre ces écoles à tous les doyennés : c'est donc quarante-sept centres qui sont en voie de création.

Les cours se donnent trois soirs de suite tous les mois, y compris juillet et août. Le premier soir, en réunions séparées pour les garçons « dans une salle avec des planches d'anatomie, un médecin parle des réalités du corps en dégageant les grandes lois de l'harmonie charnelle ».

Pour les fiancées, dans une autre salle, a lieu un cours de psychologie « où sont passées en revue les fins du mariage et traitées les grandes lois du cœur ».

Le deuxième soir, pour les fiancées, une femme docteur en médecine aborde la vocation d'épouse et de mère en donnant les notions

7. A Versailles, cycle de trois conférences : *L'homme et la femme dans le mariage :* Découverte mutuelle, intimité conjugale, sacrement de l'amour. Le premier cycle a débuté en octobre 1955. Quatre étaient prévus de septembre 1956 à mai 1957.

Il serait fort utile que des indications, tant des échecs que des réussites, soient mises en commun en les publiant par exemple dans les *Cahiers de pastorale familiale.*

8. Sur cette expérience, l'article de Jean Tibloy, dans *La Croix* du 27 juin 1956.

élémentaires de puériculture, tandis que les jeunes gens étudient de leur côté la leçon de psychologie.

Le troisième soir, pour tous, « un prêtre du clergé séculier donne la leçon de spiritualité : à la découverte du foyer ».

« La durée du cours est de deux heures en moyenne. Il n'est pas souhaitable qu'une discussion suive les leçons. »

On souhaite que des bibles et les meilleurs ouvrages sur le mariage soient exposés.

Un certificat d'assistance est remis le dernier soir, certificat « destiné au curé et au dossier matrimonial ». Les cours sont gratuits, « les frais étant couverts par une cotisation paroissiale variant entre 2 et 3.000 francs par an, et par le recours à des organismes ».

II. — Réflexions sur les expériences

Elles peuvent porter sur : le programme, les animateurs, les foyers, les réunions.

Programme des conférences

On se souviendra d'abord qu'*il s'agit de préparation au mariage et non d'initiation*, de formation plus que d'information.

De ces principes fondamentaux et pour les éclairer, découlent quelques observations :

1) *On ne doit pas vouloir tout dire.*

D'abord par manque de temps. Il serait peu psychologique de changer quelques heures d'entretiens en un exposé dense, compact et qui deviendrait facilement rebutant.

De plus les fiancés ne sont pas aptes à tout comprendre. Il faut les considérer à leur stade, dans leurs préoccupations immédiates. Il y aurait à ne pas s'en souvenir le même inconvénient que de prétendre assener à des enfants de 9 à 12 ans un résumé complet de théologie sous le prétexte qu'après leur communion solennelle, ils ne persévéreront plus. Si nous avons en face de nous des fiancés qui ont été négligents... et le seront encore, ne pensons pas réparer cette négligence par quelques heures de doctrine massive.

Les réunions doivent être introduction, ouverture sur la vie conjugale et familiale. L'expérience et la réflexion sur leur expérience leur permettra seule d'entendre avec fruit reparler plus complètement de ces mêmes problèmes.

2) Cependant le *tableau qui leur est présenté de leur avenir matrimonial doit être aussi complet que possible.*

Il est en effet courant que bien des aspects du mariage restent insoupçonnés. Il importe donc que les différents aspects soient évoqués : spirituels, psychologiques, sexuels, sociaux, économiques. Que les fiancés gardent de ces entretiens l'idée fondamentale que la société qu'ils vont fonder est chose grande et complexe.

Il ne peut donc s'agir de leur donner des recettes comme dans ces manuels américains qui ramènent tout à des procédés psychologiques pour réussir, se faire des amis, etc. Il faut faire comprendre qu'il y a des problèmes, par exemple la différence psychologique et spirituelle des sexes.

Ce serait un grand résultat que d'avoir amené les fiancés à se parler de ces problèmes, à comprendre qu'il faudra continuer de le faire, malgré les difficultés permanentes, et qu'à l'occasion il leur serait profitable, peut-être indispensable, de savoir demander conseil.

Il faut leur répéter que la vie est dynamisme, orientation à maintenir dans un idéal, et que, sans négliger les échecs, les péchés, il faut sans cesse revenir, comme un pilote à la barre de son navire, à cette orientation profonde. Certes, si leur formation humaine et chrétienne a été négligée, il reste à les encourager, à leur dire que rien n'est perdu, et que, si des efforts importants doivent être faits, ils seront répartis sur toute la vie et réalisables par la grâce du sacrement.

On veillera également à suivre un ordre psychologique et progressif. Le point de départ est tout indiqué : leur vie, leur amour, la découverte de cette irruption dans leur vie de ce mystère qui bouleverse tout. Ce doit être l'occasion d'un bilan qui, pour être personnel, sera fait en référence à l'autre. Leur décision, l'inquiétude qu'ils en éprouvent secrètement, leur avenir qu'ils veulent heureux, mais qu'ils craignent de ne pouvoir réussir doivent être à l'arrière-plan continuel de tous ces entretiens.

3) Enfin, il faut *replacer le mariage dans un large contexte spirituel,* dans la vie chrétienne.

Il faut profiter de ces réunions pour une véritable catéchèse — compte tenu de ce qui a été dit plus haut au sens — où ils doivent ébaucher, autour de quelques grandes idées, une conception vitale de leur christianisme.

Le moment est particulièrement favorable. La décision de se marier est une étape capitale dans leur vie et les fait passer de l'adolescence à la responsabilité d'un adulte. C'est l'occasion providentielle de mûrir leur foi, d'acquérir une conscience religieuse adulte. Peut-être ont-ils l'impression de s'éloigner de Dieu. C'est une raison de plus de les assurer que c'est dans et par leur mariage qu'ils connaîtront Dieu et réaliseront leur destinée.

Cette préoccupation de créer un climat spirituel, cette catéchèse ainsi comprise doit informer tous les entretiens. Partant de l'amour humain, il faut en retrouver l'origine en Dieu. Les différences psychologiques, les difficultés qui s'ensuivent permettent de rappeler la grande loi de solidarité spirituelle dans la charité divine.

Les animateurs

Posons en principe, même si la réalisation en est parfois difficile :

1° Que le prêtre ne peut pas, seul, assurer cette tâche de la prépa-

ration au mariage, mais qu'un laïcat chrétien doit être engagé dans cette action apostolique.

2° Qu'il est très désirable que s'établisse entre eux une collaboration étroite, que des mises au point soient faites constamment afin que l'accord soit aussi complet que possible.

Le médecin.

« Il se trouve par délégation de la société un des intermédiaires indispensables avec qui tout citoyen doit ouvrir le dialogue avant de s'engager dans le mariage[9]. » A l'examen prénuptial que prévoit la loi, le médecin ajoutera parfois quelques conseils, généralement assez succincts.

Le médecin auquel on demandera de s'adresser aux fiancés doit être bien chrétien, afin qu'il entre de plain-pied dans l'exposé décrit plus haut. Il est nécessaire qu'il ait une expérience largement réussie d'une vie conjugale et familiale établie sur une compréhension exacte du mariage. Il n'aurait pas, faute de cette expérience, le ton voulu, ce que les fiancés, surtout les jeunes filles percevraient aisément.

Que dira le médecin ? On aurait tort de penser qu'il saura ce qu'il faut dire et comment le dire. Si extraordinaire que la chose paraisse, on peut, en général, préjuger le contraire. L'article du docteur Rendu paru dans les *Cahiers Laënnec* (pp. 5-20), établi sur une longue expérience, est un précieux directoire; on y trouvera des conseils très pratiques sur le fond de la conférence, la manière de la donner (langage et ton). Ces pages pourront aider à décider les médecins qui hésiteraient à prêter leur concours ou qui ne sauraient comment répondre à ce qu'on attend d'eux.

Il faut demander au médecin de bien préciser les réalités physiologiques, sans tomber dans le travers du cours d'anatomie qui serait inutile. Les mises en garde de Pie XI (*Casti Connubii*) et de Pie XII (septembre 1951, aux pères de famille) concernent les époux. A plus forte raison, les fiancés n'ont pas à recevoir une initiation « qui ne voudrait rien taire, ne rien laisser dans l'ombre ».

Avec les jeunes filles, on donnera l'essentiel rapidement en développant moins que pour les jeunes gens. Le médecin décrira au moins brièvement le déroulement de l'acte conjugal (pour les garçons), notera l'importance de l'ambiance à créer. Il insistera sur le fait que le don mutuel des époux les engagent tout entiers, et que par conséquent il ne peut pleinement réussir même sur le plan charnel que dans la mesure où il correspond à un don des cœurs et des âmes (l'acte conjugal est essentiellement psychosomatique).

Le médecin rejoindra ainsi par la voie qui lui est propre (et sans tomber pour autant dans le sermon) ce que le prêtre aura dit du rôle de la chair dans le mariage.

9. *Cahiers Laënnec*, n° 2, août 1955. *La préparation au mariage*, Avant-propos.

Rôle des foyers.

Il est capital et nous est bien décrit par P. et R. Monjardet[10] : « Ce que nous, foyers, pouvons leur apporter, c'est l'écho d'une expérience de vie passant par des voix fraternelles. C'est une aventure du cœur, une confidence qui touche, une mise en garde amicale et surtout l'exemple d'une réussite : ils en ont besoin. Trop de ménages malheureux ou séparés les entourent : au moment décisif, une voix murmure en eux qu'il sera toujours possible de se dégager, de faire comme les autres, de divorcer... et pourtant leur amour a soif de sécurité. C'est beaucoup que deux, trois ménages viennent parler avec eux, les uns presque de leur âge encore, les autres déjà vieillissants et qu'en eux tout témoigne d'une assurance, d'une force, d'un lien indestructible et que le temps ne fait qu'affermir. »

Les foyers chrétiens qui assument cette tâche magnifique doivent être à l'égard des jeunes couples les témoins de l'amour consacré par le sacrement.

Rôle du prêtre.

Le prêtre garde un rôle éminent dans cette préparation au mariage. C'est une tâche délicate de son ministère. Car il lui faut avoir acquis un équilibre psychique et spirituel suffisant. Il sera vis-à-vis de lui-même d'une très grande lucidité et d'une grande loyauté pour savoir si rien dans ce ministère qu'il exerce ne procède d'une curiosité plus ou moins déplacée ou d'un désir inconscient de parler d'un état de vie auquel il a renoncé. Ce n'est pas au prêtre notamment de parler de l'acte conjugal et de l'harmonie sexuelle.

Il ne doit pas user d'un langage éthéré mais il se doit de dépasser le moral et de « souligner fortement la dimension surnaturelle du mariage[11] ».

Au prêtre de faire l'unité de vues des différents conférenciers, en les élevant vers Dieu. Au prêtre de donner sur l'amour et le mariage une vision vraiment chrétienne en même temps qu'humaine, de détruire l'opposition que l'on met souvent entre amour et mariage, chair et esprit..., de préciser exactement la position de l'Église sur le don généreux de la vie qui n'exclut pas la prudence dans la manière de la donner. Il apprendra aux fiancés au moins à entrevoir que leur amour, la paternité, la maternité sont les images des plus grands mystères chrétiens (charité de Dieu, paternité de Dieu, maternité de l'Église...) Il apportera la chaleur de sa foi, une manière discrète mais compréhensive de parler de la tendresse humaine, l'écho de sa propre vie intérieure, soulignant que son renoncement à l'amour humain n'est pas mépris, mais libération pour un plus grand amour des réalités surnaturelles auxquels tous sont appelés, bien que par des voies différentes. C'est occasion de parler du sacerdoce et de cette fraternelle collaboration qui doit se créer entre laïcs et prêtres.

10. *Cahiers de pastorale familiale*, n° 1, janvier-mars 1956, p. 47.
11. Marc Oraison, *Signification chrétienne de la famille*, dans *Orientations de pastorale familiale*, Éd. familiales de France, in-8°, Paris, 1955, p. 74.

Réunions.

Quant au style des réunions, il les faut imaginer selon les désirs des jeunes fiancés : exactes et pas trop longues, dans un local accueillant, le moins « cours » ou « leçon » que possible. La musique peut y aider : si le temps le permet, quelques disques de chansons connues offrent la possibilité de réflexions qui seront retenues. Une prière, courte et originale devrait clore l'une ou l'autre réunion. Pourquoi ne demanderait-on pas au P. Duval de penser aux fiancés dans ses chansons futures ?

Les questions, les échanges de vues sont souhaitables. Ce qu'un couple souhaite savoir, tous les autres y portent intérêt.

Les réunions doivent-elles être spécialisées suivant les milieux sociaux ? Question fort débattue, car la pensée des règles de conduite pratiques qui s'exerce par l'entourage sociologique est extrême et doit commander une adaptation sérieuse[12]. Mais il semble qu'en raison des difficultés à établir des centres différenciés, on peut utilement donner une certaine formation à des fiancés de milieux divers, dans des réunions communes.

Conclusions pastorales

1° Il est urgent de persuader les prêtres et les laïcs chrétiens de l'importance de la préparation au mariage.

2° Il faut que certains s'y préparent par l'étude de la doctrine chrétienne du mariage — par l'observation d'une expérience à proposer — en étant par ailleurs à l'écoute de la psychologie des fiancés afin d'adapter au maximum cette formation.

3° Avec toute la prudence désirable, il faut faire des essais variés sans se décourager du petit nombre de fiancés qui sont atteints. Ces essais permettront de mettre au point une ou plusieurs formules.

On peut envisager pour plus tard une véritable institution — qu'il serait logique de trouver partout, puisqu'il s'agit de préparer un sacrement. Ainsi une des étapes essentielles de la vie humaine retrouverait un sens plus chrétien[13].

Guillaume de Vaumas.

12. Cf. *Cahiers Laënnec, op. cit.*, pp. 21-32. Dr François Goust, *Obstacles dans le monde ouvrier à la préparation au mariage.*

13. Sans préjuger de tout ce qu'il reste à faire à l'égard des foyers dans ce qu'on pourrait appeler le noviciat du mariage chrétien. Le mouvement des groupes de foyers répond en partie à cette exigence. Au Canada, le Service d'orientation des foyers, aux États-Unis, Cana sont directement liés à ce problème.

Le sermon de mariage

1) *A quel genre littéraire appartient le sermon de mariage?*

Disons tout de suite que, bien entendu, il s'agit des genres littéraires concernant la proclamation de la Parole de Dieu. Ce Sermon n'est pas un ornement demi-mondain, demi-religieux, du même ordre que la marche nuptiale de Mendelssohn, ou le tapis rouge des premières classes.

Nous parlons en prêtre, à des fidèles, et non pas en homme d'esprit et de cœur aux figurants d'une cérémonie décorative.

Mais ce n'est pas un sermon ou une homélie, termes qui s'appliquent à des discours où l'on donne à une assemblée nombreuse et composite une nourriture régulière. Le terme d'allocution serait approprié, en ce qu'il désigne une parole brève, de circonstance, et adressée à un auditoire déterminé. Mais ce terme n'a rien de religieux, c'est pourquoi il me paraît à exclure. Le sermon de mariage rentre dans la catégorie des « monitions sacramentelles » par lesquelles un célébrant avertit les sujets d'un sacrement des conditions que ce sacrement requiert, des devoirs qu'il impose, des grâces qu'il procure. Tous les sacrements sans exception comportent de ces monitions. Celles de l'Ordination sont particulièrement solennelles car elles sont entrées dans le texte liturgique lui-même. Dans le langage courant nous n'emploierons pas un terme qui serait incompris et semblerait pédant. Nous continuerons à parler de « sermon de mariage » en gardant dans notre esprit l'expression de « monition sacramentelle ».

Il y a là autre chose en effet qu'une question de terminologie. S'il s'agit bien d'une monition sacramentelle, ce discours appartient intrinsèquement au sacrement, il fait partie de cette « parole de foi » qui s'incorpore à tout rite sacramentel, et qui, en effet, procède de la foi du célébrant, exprime la foi de l'Église, contribue à informer la foi de ceux à qui elle est destinée. Dans certains cas, rares mais non impensables — je pense surtout à la Pénitence — la monition sacramentelle peut surélever les dispositions initiales du sujet au point de rendre fructueuse ou même valide une démarche sacramentelle qui ne l'aurait pas été sans elle.

Acte sacramentel, acte liturgique, cette monition revient au célébrant, au prêtre comme tel. Ce n'est pas à titre de bel esprit, de fin lettré, d'habile orateur ou d'ami distingué de la famille que nous le prononçons, mais bien comme prêtre et comme pasteur. Elle ne doit donc pas nous apparaître comme un à-côté de notre tâche sacerdotale dont nous nous dispenserions facilement et que nous considérerions comme un fardeau.

Monition sacramentelle, elle s'adresse aux sujets du sacrement. Plus que l'homélie, elle doit donc se soucier d'adaptation. Il serait souhaitable par conséquent qu'elle soit toujours faite « sur mesure ». Cela ne demande pas que l'on connaisse tous les tenants et aboutissants de chaque famille, mais au moins qu'on prenne conscience de la situation sociale et religieuse des époux pour leur parler dans un langage direct et approprié, ainsi d'ailleurs que nous le recommande le rituel Romain.

Cependant on comprend que dans les grandse paroisses, où les mariages sont très nombreux, et d'ailleurs confiés au même prêtre, le célébrant se contente d'une monition préfabriquée. Encore vaudrait-il mieux qu'elle fût préfabriquée par lui-même. Mais je ne jetterai jamais la pierre au pasteur qui, en cette occasion, lit un texte d'autrui. Il y a une façon, humaine et sacerdotale, de lire ce texte — et au besoin de le modifier et de l'adapter sur quelque point de détail, — qui enlève à cette lecture l'aspect, qui serait pénible, d'une simple formalité.

2) *La manière du sermon de mariage.*

Nous avons déjà entamé notre deuxième partie. En effet, le genre littéraire détermine le ton à adopter.

C'est d'abord aux époux qu'on s'adresse. Ils sont les plus proches du prêtre. Et ils sont, psychologiquement, spirituellement, les mieux préparés à assimiler sa parole.

Cependant, ce serait une erreur de réduire ce discours à une confidence, à un aparté. Tous les assistants peuvent en profiter, soit qu'ils se préparent encore au mariage, soit qu'ils cherchent à faire revivre les grâces de leur mariage passé. D'autre part, tous représentent l'Église, témoin du mariage. Et enfin, nous l'avons vu, ce sujet particulier embrasse l'ensemble de l'économie du salut, si bien que l'audition d'un bon sermon de mariage est « édifiante » au sens fort du mot pour n'importe quel fidèle, fût-il fixé dans le célibat, par nécessité ou par vœu.

On s'abstiendra d'éloquence, d'envols, de prosopopées, qui feraient sourire, qui dénatureraient le caractère malgré tout privé et familial de la célébration. On s'abstiendra aussi d'une

poésie trop facile, ou de symbolismes recherchés qui risquent d'être interprétés de façon fâcheuse.

C'est pourquoi il paraît indispensable d'écrire à l'avance tout sermon de mariage. Cela permettra d'éviter les expressions à double sens et les à-peu-près doctrinaux. Cela évitera aussi d'être trop long. Dix minutes, ici, est un maximum. Le discours de mariage, plus que tout autre, d'ailleurs, peut se passer d'exorde : on sait bien pourquoi on est là, pourquoi le prêtre prend la parole; — et de conclusion, celle-ci étant la cérémonie nuptiale elle-même.

3) *Quelle est la matière du sermon de mariage?*

Évidemment, c'est le sacrement de mariage lui-même, sa nature, ses devoirs, les grâces qu'il procure. Mais la reproduction d'un chapitre de catéchisme ou d'un fragment d'encyclique sur ce sujet ne forme pas un sermon. C'est une erreur très répandue de croire qu'un article du *Credo* ou du Décalogue, qu'un évangile ou une fête constitue un sujet de sermon. Le jour de Pâques, je sais bien que je dois parler sur Pâques : mon sermon n'est pas fait pour autant. Pâques tout court n'est pas un sujet de sermon. Un sujet de sermon sur Pâques, c'est un certain angle sous lequel je prends le mystère de Pâques pour le présenter aujourd'hui. Tant que je n'ai pas trouvé cet angle, cet éclairage, je n'ai pas encore le sujet de mon sermon.

Ici le choix est immense. Encore faut-il choisir. Sans doute pourra-t-on aborder un des grands thèmes du mystère nuptial : la place du mariage dans l'économie du salut, dans la vie chrétienne; les biens du mariage; voire le parallèle entre mariage et virginité (par exemple, si dans la même famille il vient d'y avoir, ou il y aura bientôt une ordination ou une profession religieuse); les grâces de joie et de fécondité données au foyer par le mariage; le devoir d'apostolat du foyer comme tel, etc.

Mais de tels thèmes risquent encore de paraître abstraits, intemporels, trop généraux. Si nous nous souvenons, encore une fois, qu'il s'agit d'une monition sacramentelle et non d'un exposé doctrinal, nous profiterons d'une loi essentielle de toute monition sacramentelle et de toute catéchèse mystagogique, qui est de rattacher le rappel d'un mystère ou d'un devoir à un rite particulier, à un texte de circonstance, à un élément concret, sensible, actuel. Énumérons quelques-uns de ces points de départ, de ces illustrations :

— Les consentements et ce qu'ils impliquent pour le rôle des époux.

— Les anneaux et leur bénédiction.

— La présence du prêtre et son rôle exact.

— La présence des familles et des témoins.

— La célébration devant l'autel.

— Le fait que la messe suit le mariage. Les liens du mariage avec l'eucharistie — sacrement du don, de l'immolation, de la croix — sacrement de la table, de l'union, de la joie.

Ce thème sera encore plus éloquent si les époux communient.

— Les textes de la messe. L'introït, tiré de Tobie, sur la vocation des époux, leur union voulue par Dieu.

— L'Épître, évidemment, et l'Évangile.

— Le psaume 127 qui fournit tous les chants de la messe.

— Si la famille est très chrétienne et que le mariage tombe un jour de fête, la relation du mariage avec cette fête.

— Le texte de la bénédiction nuptiale.

— Et si le diocèse a heureusement gardé l'emploi d'un usage ou d'un texte qui lui sont propres, on pourra, de temps en temps, commenter cette particularité, ce qui évitera aux époux d'être gênés ou humiliés par ce qui leur semble peut-être une singularité due à l'éloignement du pays ou à sa mentalité retardataire.

Mais s'il est bon de prendre pour thème ou pour point de départ une réalité liturgique concrète, signalons ce qu'il faut toujours répéter quand on recommande la prédication liturgique, qu'il ne s'agit nullement de s'enfermer dans la particularité du rite comme pour en faire apprécier les curiosités. La catéchèse mystagogique — le mot le dit — conduit toujours du rite au mystère. Il ne s'agit donc pas d'exposé au rabais. Il ne faut pas éteindre la splendeur chrétienne, évacuer le Christ, réduire le mariage à une réalité naturelle teintée de christianisme, sa doctrine divinement révélée à un humanisme moralisant.

Nous avons toujours tendance à croire nos fidèles incapables de saisir la vérité dans ses vraies dimensions. Nous avons affaire à des baptisés, dotés par leur baptême d'antennes qui leur font percevoir le mystère chrétien. Sans doute, parmi les assistants, beaucoup sont des incroyants, des indifférents; souvent même des chrétiens habituellement pieux et attentifs sont-ils parfois très distraits et lointains en cette circonstance. Mais il n'en est pas de même de ceux que le sacrement concerne directement, je veux dire les époux. Non seulement, d'un point de vue purement psychologique, ils sont particulièrement réceptifs en ce moment, mais aussi on oublie trop cette doctrine, pourtant certaine, que les grâces sacramentelles agissent avant même la réception du sacrement sur ceux qui le désirent et s'y préparent.

4) *Place du sermon de mariage dans l'ensemble de la pastorale.*

Si le sermon de mariage devait être considéré comme une catéchèse unique, isolée, il poserait — et en fait il pose en certains cas — un problème insoluble. On ne peut prétendre donner en un discours de dix minutes un exposé complet et assimilable de la doctrine du mariage. Mais cet acte pastoral doit être replacé, comme tous les autres, dans une pastorale d'ensemble. Si les époux ont été préparés, le discours de mariage pourra en quelques mots, par une allusion discrète et digne du sanctuaire, rappeler des enseignements qui auront été donnés précédemment à loisir, avec tous les détails désirables. Un pasteur devra, presque toujours, dans un sermon de mariage, rappeler les lois de la chasteté conjugale et le devoir d'accepter et d'élever les enfants, selon les volontés de la Providence et le jugement de la prudence chrétienne. Il le fera en quelques mots évocateurs mais discrets.

Le sermon de mariage n'est pas pour autant superflu. Il ne se borne pas à résumer ou répéter les enseignements précédents : il les met plus immédiatement sous la mouvance du sacrement.

Le sermon de mariage sera donc d'autant plus efficace qu'il s'insérera dans une catéchèse générale. Ce serait une grave erreur de penser que le thème du mariage est réservé à cette occasion. Celle-ci est plus solennelle et plus impérative. Elle n'est pas exclusive. La catéchèse habituelle, la prédication du mystère chrétien et notamment du mystère pascal, les cercles de jeunes gens, l'apostolat auprès des foyers, les monitions du confessionnal, les conférences spécialisées, la diffusion de livres et de revues familiales, le bulletin paroissial contribuent puissamment à cette catéchèse dont le sermon de mariage n'est qu'un élément partiel, si important soit-il.

A cet égard, certains curés de campagne ne sont-ils pas privilégiés? Puisqu'ils font leurs discours de mariage — relativement peu nombreux d'ailleurs — devant un auditoire assez stable, ils peuvent regarder ces sermons, non pas comme autant de pièces indépendantes, mais comme formant un ensemble qui peu à peu constituerait une sorte de somme.

En un mot, ici comme ailleurs, il faut être non seulement le prêtre qui accomplit de son mieux des actes isolés de son ministère, mais le pasteur qui porte continuellement le souci de tout le troupeau et se préoccupe moins d'obtenir des résultats immédiats que de faire œuvre d'éducation, ce qui exige beaucoup de patience et de foi.

A.-M. Roguet.

LA CÉLÉBRATION LITURGIQUE DU MARIAGE

Avant de traiter en ordre et d'un point de vue pratique les différentes phases de la célébration liturgique du mariage et de ce qui peut l'entourer, commençons par rappeler trois principes, principes communs, il est vrai, à toute la pastorale liturgique, mais qui ont une incidence particulière sur le sacrement qui nous intéresse aujourd'hui.

1: *Rendre toute leur plénitude sacrée et humaine aux gestes humano-divins du sacrement et aux rites qui l'entourent.*

Le sacrement de mariage n'est pas simplement une cérémonie, il est un état. C'est toute la vie du foyer qui constitue le mariage. Tant que les époux vivront ensemble, leur vie conjugale, les enfants qu'ils élèveront, leur travail, leur action sociale et politique, exprimeront et réaliseront l'état sacré dans lequel ils sont entrés. Leur vie commune et leur amour sont le signe efficace d'une réalité spirituelle dont ils participent par le sacrement, qui est l'union féconde du Christ et de l'Église recréant à travers ce premier monde visible et périssable, un monde nouveau de grâce et d'éternité. Le sacrement de mariage est sans doute celui qui nous plonge le plus dans les réalités temporelles parce qu'il s'enracine en pleine pâte humaine. Il fait apparaître, avec sa hardiesse et ses risques, le projet chrétien du salut de ce monde. Nous n'avons donc pas à le désincarner pour le spiritualiser, mais à le sanctifier dans sa condition charnelle elle-même.

La célébration du mariage, dont nous avons seulement à traiter aujourd'hui, est donc comme le signe d'un signe : l'expression initiale et raccourcie, au début de la vie commune, par un ensemble de rites, de tout ce qui se déploiera dans la vie du foyer. Or, il faut prendre garde que ces rites conservent bien eux aussi toute leur densité humaine. Le mariage, comme la naissance et la mort, est dans tous les folklores une expression privilégiée de l'homme et de la société. En terre de chrétienté, il apparaissait avec une richesse humaine et sociale que l'Église avait su purifier et canaliser. Les noces au village ou à la paroisse ont été pendant des siècles, pour la communauté, une occasion de culture et de foi. Tout ceci allait dans le sens de l'Église. L'Église tient beaucoup à la « publicité » du mariage. Le mariage est un acte social et communautaire. Il y faut normalement, non seulement les mariés, mais le curé, des témoins, la famille et les amis. Jésus fut à Cana de Galilée. L'Église visible assiste aux noces de ses enfants.

Mais les coutumes de chrétienté que nous évoquions sont presque partout disparues ou en voie de disparition. On peut le regretter quand on en admire la beauté décrite par un P. Doncoeur dans son livre étonnant *La naissance, le mariage et la mort*. Il faut conserver ces coutumes quand elles sont vivantes; mais il ne faut pas songer à les ressusciter. Nous entrons dans un autre type de civilisation où l'Église aura un autre visage. Cependant on ne peut se contenter de voir le mariage réduit à une formalité religieuse ou juridique, doublet du mariage civil pour un catholique, ou même à un acte de religion individuel et presque intérieur. Il nous faut faire un effort d'éducation spirituelle et humaine pour que les rites liturgiques soient de vrais gestes d'hommes, parlants et touchants, et un effort de création pour que la célébration liturgique ne soit pas coupée de la vie, mais qu'elle l'exprime par des liens secrets et sociaux. La tâche n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire et l'illusion est fréquente. On peut faire prendre un comportement chrétien, avoir une belle célébration liturgique, sans avoir pour autant touché le fond des cœurs. Les habitudes chrétiennes ne sont pas nécessairement expression de la foi. Il faut se poser la question suivante : comment ce qui est la vie intime et profonde de ces fiancés et

des amis qui les accompagnent, leurs aspirations et leurs désirs, ce qu'ils ont de commun et qui les rassemble ici, va-t-il s'exprimer dans la célébration du sacrement de mariage ?

Pour arriver à cette fin, le rituel du mariage doit être pour nous comme une base solide et comme le cadre fourni par l'Église pour que soit donnée d'abord la grâce propre et certaine du sacrement, mais aussi pour que nous nous acquittions de notre tâche pastorale qui est de sanctifier et d'évangéliser toute la vie de la communauté. Or, n'oublions pas que « du point de vue du droit liturgique, la célébration du sacrement de mariage est à un régime tout à fait à part puisque le droit canonique dit expressément que la célébration du mariage se fait selon l'usage local et non pas suivant le rite liturgique approuvé » (Martimort). Il faut entendre d'abord par usages locaux ceux du diocèse, mais aussi des coutumes plus restreintes, bonnes et approuvées. Le rite reçu et fixé, cependant, devra toujours être mis en œuvre par un pasteur intelligent selon le milieu, les circonstances et les besoins, en sorte qu'il produise le maximum de fruits.

Concluons donc l'énoncé de ce premier principe sur la vitalisation de la célébration, en disant qu'il nous faut : 1° suivre exactement le rituel approuvé, qui est, pour la plupart des diocèses de France, le rituel bilingue actuel; 2° conserver les coutumes vivantes et intéressantes, liturgiques ou extra-liturgiques (notons que l'adoption pure et simple du rituel bilingue pour le mariage a été en plusieurs endroits une regrettable solution de facilité); 3° faire un effort de création pour trouver les prolongements et les passages qui vont relier la célébration du mariage à la vie des fidèles.

Deuxième principe : Exorciser pour sacraliser.

L'Église n'a pas inventé le mariage. Il existait comme institution naturelle dans tous les peuples et souvent la célébration en était très riche et très expressive. Aussi bien, pour sa propre célébration liturgique du sacrement, a-t-elle souvent repris les usages païens du mariage : couronnement des Grecs, *velatio* des Romains, anneau de fiançailles des

Germains, les pièces de monnaie du douaire symbolisant l'achat de la fiancée, etc.

Cependant ceci ne fut pas une adoption pure et simple. Dans les premiers siècles surtout, l'Église refuse absolument ce qui est certainement païen. Elle n'adopte un usage que lorsqu'il a été purifié de toute idolâtrie, de toute magie, de toute équivoque. Elle assume ce qui est bon ou devenu neutre, et le sanctifie en en faisant l'expression du mystère des noces chrétiennes.

Ceci doit nous rendre prudents dans notre effort pastoral. Nous sommes d'abord invités à vérifier sans cesse la qualité chrétienne de nos célébrations de mariage, et à lever toute équivoque dans les éléments que nous utiliserons pour étoffer un rituel trop squelettique. Paradoxe : c'est peut-être dans les célébrations à usages chrétiens qu'il y a le plus à exorciser. Sait-on mettre un frein suffisant à la mondanité et au paganisme qui envahissent les mariages et qui contredisent formellement l'esprit chrétien? Scandale de la grande paroisse qui a huit classes de mariages; et ceux qui, parce que pauvres, devront prendre une des dernières classes, n'auront pas droit à la messe, si chrétiens soient-ils! Scandale des deux mariages simultanés, celui des riches au maître-autel, avec fleurs, musique, tapis, clergé, etc.; celui des pauvres, à un petit autel latéral, vite expédié par un vicaire. Comment ces deux foyers peuvent-ils croire qu'ils sont égaux devant Dieu et qu'ils sont frères dans la même communauté chrétienne? Quel témoignage chrétien peut-on porter désormais dans cette paroisse? Scandale du luxe des décorations et des toilettes : l'église a plus de lumières, de tapis et de fleurs que le saint jour de Pâques. Scandale de la musique de concert, du morceau chanté par le ténor de l'Opéra ou la *prima-donna*, qui n'a rien de religieux et rien à voir avec la messe. Et à un moindre degré, comment tolère-t-on si facilement tant de choses qui transforment la célébration liturgique en spectacle ou en assemblée profane : quête des demoiselles d'honneur pendant la plus grande partie de la messe, pour que chacun puisse apprécier leur toilette; flashes incessants des photographes, jusque pendant la consécration; bousculade pour les félicitations qui transforment l'église en foire à partir du *Pater*. Reste-t-il une place pour la prière? Est-ce là le mémorial de la passion

du Christ? Est-ce le signe très pur de l'union du Christ et de son Église? Et faut-il évoquer des choses plus tristes encore, conséquences de la paganisation : ces assemblées fortuites où l'on parle et plaisante, où l'on fait passer le litre de rouge, où l'on fume la cigarette (je n'invente rien, hélas!), où les jeunes gens et les jeunes filles rient chaque fois qu'il est question d'amour. Vraiment, nous avons beaucoup à exorciser avant de sanctifier! Nos tolérances tachent la robe de l'Épouse!

Disons un mot ici, pour n'avoir pas à y revenir, du mal croissant des photographes. Il faut absolument réglementer la chose, car elle nuit beaucoup à la célébration. Certains interdisent radicalement toute photo à l'église. D'autres interdisent le flash. D'autres permettent un seul flash à la bénédiction des anneaux; c'est prévu et confié à un professionnel bien stylé qui fait vite et avec le minimum de trouble. Quelle que soit la solution adoptée, il en faut une.

Troisième principe : Une pastorale d'ensemble.

C'est un simple rappel, mais combien important! La catéchèse du mariage aux fiancés ne sera facile et féconde que lorsqu'ils auront reçu au catéchisme et dans la paroisse une juste et solide formation. On ne peut espérer toucher lors d'un mariage les gens qui ne viennent à l'église qu'en ces occasions exceptionnelles, que s'il existe à l'extérieur un témoignage de la communauté chrétienne. On n'aura une célébration digne et fructueuse que s'il y a à toutes les messes de la paroisse et dans tous les sacrements un effort d'initiation et de formation liturgique. Le sacrement ne sera expressif de la vie que si la vie elle-même est chrétienne. Et ainsi du reste.

Mais les paroisses de France se trouvent à des niveaux de christianisation et dans des contextes fort divers. Aussi, au nom même de cette pastorale d'ensemble, les solutions à prendre dans chaque cas concret pour la célébration du mariage devront varier. Entre la paroisse de banlieue où cinquante pour cent des mariés n'on eu aucun contact avec l'Église depuis leur baptême, et la paroisse où tous les mariages ont lieu avec une messe chantée de style communautaire, il

existe un abîme. On ne peut atteindre l'intime du cœur avec les mêmes gestes et les mêmes paroles quand on s'adresse à des familles chrétiennes ou à des gens qui ignorent presque tout du Christ! Aussi, tout ce que nous pourrons dire de la célébration du mariage devra-t-il être jugé et utilisé en fonction du milieu et même de chaque cas particulier. Une pastorale d'ensemble, intelligente et progressive, ne doit jamais perdre de vue, ni le but à atteindre demandé par l'Église, ni ceux qui sont là concrètement devant nous. L'écart est souvent grand, et notre angoisse profonde!

Nous traiterons de la célébration du mariage en quatre parties, d'ailleurs fort inégales, et de plus en plus courtes : 1° le rite du mariage proprement dit; 2° la messe de mariage et la bénédiction solennelle; 3° les mariages sans messe; 4° ce qui entoure le sacrement de mariage : fiançailles, bénédiction du foyer, bénédiction des mères.

I. — Le rite du mariage

On peut, d'après le Rituel, décomposer la cérémonie proprement dite du mariage en trois parties :

1. L'échange des consentements et la jonction des mains avec le *Conjungos vos*.
2. La bénédiction de l'anneau et son imposition.
3. Les prières finales.

Il est un point sur lequel tout le monde s'accorde : commencer *ex abrupto* par l'échange des consentements, c'est-à-dire l'essentiel, au moment où l'on sort de la mairie et où l'on vient de la rue, sans préparation aucune, serait un manque de psychologie. Il faut commencer par créer une ambiance. Traitons donc d'abord du début de la cérémonie :

I. La préparation

Le cortège.

Ne négligeons pas le cortège d'entrée à l'église. Il est dans l'esprit du sacrement de mariage, nous l'avons dit,

qu'il soit public et communautaire. On favorisera donc la présence, non seulement de la parenté et des amis, mais des foyers chrétiens de la paroisse ou du quartier, des jeunes des mouvements d'Action catholique ou autres, qui pourront contribuer à décorer l'église et participer aux chants. Le cortège peut être un pur étalage mondain. Tâchons qu'il soit une marche vers Dieu. Si l'entrée à l'église se fait avec ordre et gravité, nous aurons déjà beaucoup fait pour l'ambiance de la célébration. Un morceau d'orgue ou le chant d'une chorale (Ps. 120 : « Je lève les yeux vers les monts ») peuvent aider à créer cette ambiance. Plutôt qu'un suisse désuètement décoratif ou inefficace, des jeunes gens ou des hommes peuvent faire placer les gens, un bon groupement de l'assemblée restant toujours une condition essentielle d'une bonne célébration. On remettra des livres à ceux qui n'en ont pas. Puis on commencera dans le recueillement et le silence.

Le mot d'accueil.

Un bref mot d'accueil peut aider cette transition. Des curés signalent qu'il est particulièrement efficace de marquer la différence essentielle entre le geste accompli à la mairie, et le sacrement qui va se célébrer. « Vous venez de remplir comme citoyens une obligation administrative; maintenant, comme baptisés et fils de Dieu, vous venez accomplir un acte sacré, où Dieu lui-même et l'Église vont intervenir. De même que la déclaration de naissance ne remplace pas le baptême, de même la démarche à la mairie ne remplace pas le mariage. » « Nous commençons, dit un curé, par mettre les gens devant leurs responsabilités, en leur expliquant qu'ils ne viennent pas simplement pour exprimer leur sympathie, mais pour être les témoins de l'engagement, que c'est donc là un geste sérieux, un geste important. Ainsi on obtient non seulement le silence, mais le calme. » On peut encore s'aider pour faire prendre conscience qu'il s'agit d'un geste d'Église, que le mariage s'accomplit dans la maison de Dieu, en présence du curé, avec l'assistance de la communauté, qui n'est pas seulement spectatrice, mais actrice.

Un autre curé fait aussi cette remarque importante : « Il est absolument nécessaire que le mariage soit fait par le prêtre qui a préparé les fiancés si l'on veut que le climat soit établi entre eux et le célébrant et, par leur intermédiaire, avec la famille. Chez nous, c'est toujours le prêtre chargé du quartier. » A la campagne, le curé connaît les fiancés; mais que penser des paroisses où un prêtre spécialisé fait les préparations en séries, tandis qu'un autre quelconque marie ?

Invocation au Saint-Esprit.

Aussitôt après le mot d'accueil, il est bon de commencer à prier par une invocation au Saint-Esprit : « A chaque moment important de la vie de ses enfants, l'Église demande le secours de l'Esprit-Saint. Prions ensemble l'Esprit d'amour pour ceux qui doivent dans un instant s'unir devant Dieu, non seulement au nom de leur amour humain, mais au nom de l'amour toujours fidèle de Dieu pour nous, et du Christ pour son Église. » En plusieurs diocèses on chante en latin le *Veni Creator* suivi de l'oraison. Ailleurs, on pourra prendre un bon cantique au Saint-Esprit comme les fiches K 18 : « O Dieu notre Père éternel », ou : « Venez emplir nos âmes », ou K 3 : « Viens, Esprit créateur ». On peut, comme le Rituel allemand, utiliser alors en français les trois versets qui précèdent la bénédiction de l'anneau et ne peuvent y être dits alors qu'en latin : *Adjutorium...* et terminer par la traduction de l'oraison *Actiones nostras*, ou de l'oraison *Deus qui corda fidelium.*

Les chants.

J'ai touché la question du chant. Les chants sont très importants pour donner une ambiance festive à la célébration. Mais le chant de l'assemblée est parfois délicat. « Il est presque plus difficile, dit un prêtre, de faire chanter les gens à un mariage qu'à un enterrement. » Mais M. Rétif remarque : « Il y a une éducation de l'ensemble des paroissiens assistant à un mariage, qui doit être faite en dehors

du mariage. Des chants sont possibles parce que les chrétiens habitués sont présents. Et je constate pour ma part combien il suffit d'une poignée de chrétiens pour transformer complètement l'atmosphère d'un mariage apparemment médiocre. » L'idéal est évidemment de disposer d'une chorale paroissiale pour entraîner les chants, et ce n'est pas rare aux mariages. Si l'on a un chantre professionnel, on fera son possible pour l'éduquer dans son répertoire et dans son style.

Parfois, on ne peut faire chanter l'assemblée, mais on peut lui faire dialoguer quelques invocations simples, comme des versets ou des réponses. Pour cela comme pour les chants, et comme pour la participation active à toute la cérémonie, l'usage d'un petit livret remis à chacun est de l'avis de beaucoup, un moyen irremplaçable.

L'allocution.

Après l'invocation au Saint-Esprit se situera normalement l'allocution. Elle trouve à ce moment sa meilleure place, comme préparation à l'acte sacramentel. Sur son contenu je n'ai rien à ajouter à la conférence du R. P. Roguet. Elle doit comporter une catéchèse substantielle et élémentaire du sacrement et des rites, si celle-ci n'a pas été déjà faite. La nouvelle édition du rituel bilingue donne en appendice trois formules d'exhortation de mariage que l'on peut lire si on est dans l'embarras ou dont on peut s'inspirer : deux pour des catholiques, une pour les mariages avec un non-catholique. Mais il restera toujours préférable de s'adresser d'une manière très directe et adaptée aux fiancés et aux fidèles présents.

Pourtant, rien ne saurait évidemment remplacer à cet instant la préparation d'une pastorale d'ensemble. Il est très bon d'avoir lu à l'avance le rituel avec les fiancés et de le leur avoir expliqué. Un curé dit aux fiancés : « Vous allez vous trouver à l'église et vous êtes ennuyés car vous ne savez pas comment vous allez vous tenir... Ne vous inquiétez pas, cela se passera tout seul. Mais enfin nous allons quand même regarder le livre et voir de quoi cela se compose. On donne un petit livre à chacun. On le voit au

minimum trois fois, et dans la dernière entrevue, on lit ensemble le livre et on l'explique. »

Un autre pense à préparer les témoins : « Il faut montrer que cet homme et cette femme qui sont témoins au mariage, ne le sont pas du tout dans le même sens que pour le mariage à la mairie — ce sont souvent les mêmes; il faut faire très attention — montrer comment le prêtre n'est pas le ministre, mais témoin au titre de l'Église, et comment l'amitié, la parenté représentées par l'assemblée engagent l'avenir de ce foyer. »

L'allocution finie, on peut alors prendre le rituel et procéder à l'échange des consentements.

II. Le consentement

Il ne faut pas « expédier » ce moment essentiel. On peut le mettre en valeur, quand on fait avancer les témoins, quand on vient avec le servant, l'eau bénite et le livre, et surtout en posant solennellement les questions. Certains regrettent sur ce point la sécheresse du rituel romain, en comparaison des belles formules d'épousailles de nos anciens rituels, ou même en face du rituel allemand, qui tous donnent plus d'importance à l'expression du consentement par les époux eux-mêmes que ne le fait un simple « oui ». Ces formules, si belles soient-elles, ne sauraient, sauf coutume, être utilisées par nous. Mais pour donner plus de poids à la question prescrite par le rituel, on pourrait la faire précéder d'une monition déclaratoire de ce genre :

« Jacques et Françoise,
si vous avez réfléchi en votre cœur à l'acte que vous allez poser;
si c'est librement et volontiers que devant Dieu vous voulez vous engager l'un envers l'autre;
si vous êtes décidés à vous aimer et à vous respecter,
à vous rester fidèles dans le bonheur ou l'adversité jusqu'à ce que la mort vous sépare;
si vous êtes prêts à recevoir de Dieu les enfants qu'il voudra vous donner et à les élever chrétiennement,
alors formez le lien sacré du mariage. »

Puis on posera les questions auxquelles le rituel bilingue donne pour réponse : « Oui, je le veux. »

Une nouvelle monition brève peut donner le sens de la jonction des mains et annoncer le *Ego conjungos vos* : « Donnez-vous la main droite en signe du lien d'amour indissoluble qui vous unira désormais; et moi, par l'autorité de l'Église, je confirme et bénis le mariage contracté par vous, au nom des trois Personnes divines. » On gardera, si elle existe, la coutume d'envelopper les mains jointes avec l'étole du prêtre.

III. La bénédiction de l'anneau

Le rite romain ne prévoit que l'anneau de l'épouse, mais on a souvent la coutume d'en bénir deux, pour mieux exprimer la fidélité réciproque des deux époux. Avant la bénédiction, on dégagera d'une phrase, à l'aide de l'oraison qui doit être dite en latin, la signification du rite : la boucle fermée est l'amour parfait et sans fin; l'imposition de l'anneau est la prise de possession; le port de l'anneau c'est la fidélité sans défaut, fidélité conjugale et fidélité au Christ dans l'Église.

IV. Prières

Le rite s'achève par la prière. Il est bon de le faire remarquer : « Ce que vous avez promis, vous ne pourrez le tenir qu'avec le secours de la grâce de Dieu. Prions donc le Seigneur, avec toute l'Église et tous vos amis ici présents, qu'il fortifie votre amour par son Amour. »

Le rituel allemand met ici le chant du Psaume 127, ce qui pourrait se concevoir, surtout si on ne le chante pas à la messe.

En tout cas, on s'efforcera d'atteindre à ce que les versets qui constituent les prières du rituel soient dialogués entre le célébrant et les fidèles. Ce qui suppose qu'ils en aient le texte entre les mains. On peut même envisager, dans une assemblée un peu nombreuse, de ne pas seulement dire ces versets, ce qui est souvent laid et informe, mais de les

chanter sur une note avec une inflexion d'une tierce mineure (*do-la*) sur la dernière syllabe de cette manière :

℣ Achevez, Seigneur, ce que vous avez fait pour *nous*;
℟ Depuis votre temple en Jérusa*lem*!

℣ Seigneur, ayez pi*tié*!
℟ Christ, ayez pi*tié*!
Seigneur, ayez pi*tié*!

Rien n'empêche que le *Notre Père* soit récité par tous, gravement et lentement. L'oraison finale peut être dite en français.

Le rituel s'arrête ici. Mais on peut se demander si le rituel allemand ne nous donne pas ici une excellente suggestion, en ajoutant quelques formules de *bénédiction* qui dégagent le sens des grandes grâces du mariage et terminent sur une note de confiance en la libéralité divine. Le célébrant, les mains étendues pour bénir, chante la formule qu'on a pu lire plus haut[1].

Un chant peut ici conclure la cérémonie ou servir de transition avec la messe. *O Seigneur, Dieu très bon, devant vous j'ai fondé ma maison,* conviendrait tout particulièrement.

II. — La messe

La bénédiction solennelle du mariage, bien qu'elle n'appartienne pas à la substance du sacrement doit, au terme du rituel, être procurée aux époux : *Parochus curet ut sponsi... accipiant.* Mais cette bénédiction ne peut être donnée, sauf indult, que dans la messe. C'est dire que dans la pensée de l'Église, la messe accompagne normalement le sacrement de mariage. On comprend aisément pourquoi, puisque c'est dans l'eucharistie que s'accomplit le plus pleinement le mystère des noces du Christ et de l'Église, qui est comme la *res* du sacrement de mariage. On fera donc son possible pour qu'il y ait messe.

1. Dans l'article de M. Jounel, pp. 55-56.

Il peut arriver cependant en certains cas, parce que, dans telle assemblée particulière, la messe semble prématurée, et au nom d'une pastorale d'ensemble prudente et progressive, que la célébration de la messe soit contre-indiquée. Cette affirmation qui semblera choquante à certains ne peut se comprendre qu'à la lumière de situations pastorales données.

C'est également en fonction de chaque assemblée particulière et de la pastorale d'ensemble de la paroisse que l'on choisira le style de célébration de la messe à utiliser : messe chantée, *missa lecta* avec chants, messe dialoguée.

Les chants.

La pratique de la messe chantée est facilitée par le fait que les mélodies du propre de la messe sont particulièrement simples et chantantes. La ligne mélodique de l'introït est claire et facile. Le graduel a la même formule que dans la messe des morts. L'alléluia se retrouve dans l'année liturgique. Un chantre ou une chorale arrivent sans peine à bien posséder cette messe. On aura soin d'indiquer par une monition le sens de tous les chants. On choisira un ordinaire simple et familier à l'assistance.

Pour une messe lue avec chants on pourra prendre le psaume 127 correspondant à l'Introït (fiche Z 127) dont l'antienne se trouve au supplément du fascicule *53 psaumes et 4 cantiques* : *Que le Dieu d'Israël vous unisse*. Ou le cantique correspondant de l'abbé Julien : *Que le Dieu d'amour vous unisse*, fiche O 3; ou le beau psaume du P. Deiss : *Comme des plants d'olivier*, fiche O 2, qui pourrait surtout servir comme psaume de communion à cause de son antienne. On trouvera les versets du graduel et de l'alléluia à psalmodier avec alléluia responsorial dans le livre *Invitatoires*, publié par le C.P.L. On trouvera un excellent choix de chants d'offertoire dans le recueil *Cantiques et Psaumes*, publié par les éditeurs de cantiques; signalons particulièrement : *Seigneur, seul maître du monde*, B 24, ou le chant : *O Seigneur, Dieu très bon, devant toi j'ai fondé ma maison*, si on ne l'utilise pas ailleurs. La communion ramène le psaume 127. On peut aussi prendre un chant à la charité fraternelle. Le numéro

de l'*Union* de mai-juin 1950, page 49, a publié un répertoire de chants de mariage, qui a un peu vieilli, mais peut fournir des suggestions.

Les lectures.

On proclamera solennellement le texte de l'évangile qui porte toujours magnifiquement. L'épître est difficile. Son choix est pourtant remarquable : c'est le plus beau texte du Nouveau Testament sur le sens des noces chrétiennes. Si l'on a pu faire une catéchèse préalable, si l'on a affaire à des chrétiens formés, quelle joie de relire ces phrases denses. Mais si l'on estime que l'assemblée présente n'entendra que des mots, sans comprendre le sens, il est préférable d'extraire les phrases les plus belles et les plus simples : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ aime son Église; pour elle il a donné sa vie. C'est de cette façon que l'homme doit aimer sa femme, etc. »

Les monitions.

Pour les oraisons et les autres prières, on trouvera des suggestions et des modèles dans *Invitatoires*. Signalons quelques points particuliers. S'il doit y avoir une quête, on en fera un geste religieux, en en donnant le sens de participation active au sacrifice, et en la faisant sans nuire à la célébration. On pourrait, à l'offertoire, faire une procession des oblats, spécialement en faisant apporter par un ministre les hosties qui seront consacrées pour la communion. Il n'est pas toujours facile de le faire le dimanche. Un mariage est une bonne occasion. On dégagera ainsi sans peine le vrai sens de l'offertoire : l'amour est échange. L'échange eucharistique est le plus beau signe d'amour dont nous pouvons nous inspirer.

Les mémentos ont une portée particulière un jour de mariage. Au mémento des vivants on nommera les époux par leur prénom, et au mémento des défunts, les membres disparus de la famille, surtout si ce sont des pères et mères.

Mais venons-en au point capital de la bénédiction nuptiale.

La bénédiction nuptiale.

Elle se compose d'une oraison et d'une préface. Une monition s'impose pour faire ressortir l'importance du rite. Ce qu'on fera aisément en signalant brièvement la place du rite : au cœur de la messe, entre la prière du Seigneur et la communion; en notant que c'est dans une préface que l'Église accomplit ses actions les plus sacrées : eucharistie de la messe, consécration des ordinations, etc.; que cette préface nous propose une grande fresque de l'institution naturelle et surnaturelle du mariage : créé avec le premier homme et la première femme, il est déjà naturellement sacré; il est le signe de la bénédiction de Dieu sur l'homme; la seule bénédiction qui n'a pas été perdue avec la chute originelle; le mariage figurait déjà l'union du Christ et de son Église, et maintenant il la signifie et la réalise dans le sacrement chrétien. *Nubat in Christo* : on se marie dans le Christ.

Oraison et préface doivent être dites en latin. Le rituel bilingue donne la traduction en proposant le doublage. Avouons que nous ne sommes pas satisfaits par cette solution du doublage. On aimerait, en cette circonstance, n'entendre que la voix du célébrant et comprendre ses paroles solennelles. Avec le doublage on risque toujours la méprise : « Un tel faisait la bénédiction dans la chaire, et pendant ce temps-là, Monsieur le curé lisait quelque chose en latin. » Ajoutons que le texte de la préface même traduit, est difficile pour un fidèle moyen. D'autant que la nouvelle édition du rituel bilingue s'est, comme c'était son devoir, tenue à une rigoureuse exactitude. Que faire donc? On peut s'en tenir à la monition préalable. Ou bien intercaler, sans se substituer au célébrant, la traduction des phrases les plus intéressantes, ou même, si besoin, leur discrète paraphrase. C'est une question de tact et de sens de la liturgie.

Faut-il répondre à l'objection : Pourquoi la bénédiction s'adresse-t-elle à la femme seule et non aux deux époux? Et pourquoi insister ainsi sur sa soumission à son mari? Une lecture rapide des textes explique cette réaction, mais une réflexion sur le mystère des noces dans la révélation y répond sans peine. De même que les patriarches ont été

bénis dans et par leurs femmes, de même, la gloire du Christ consiste dans le salut de son Église. C'est moins le signe d'une hiérarchie que d'une économie, et celle-ci n'est qu'amour. Aimer c'est autant savoir recevoir des autres et par les autres que donner de soi-même. Et ce qui est signifié dans l'initiative du mari et l'accueil de la femme, dans le salut donné par le Christ et reçu par l'Église. doit en réalité être vécu par chaque baptisé en plénitude. Les deux époux ont également à recevoir et à donner, complexe d'échange, mais c'est le couple mari-femme qui signifie cet échange.

La mention des figures bibliques de Rachel, Rébecca et Sara ne sera évocatrice d'un mystère que si on a pu en faire la catéchèse dans une préparation au sacrement de mariage.

Le baiser de paix.

Si je parle du baiser de paix, c'est que le baiser des époux a tenu dans les anciens rituels une place importante dont on saîsit sans peine la beauté et la signification à un moment aussi solennel. Nous regrettons franchement qu'il ne soit plus possible dans la grande majorité des cas, car dans la liturgie le baiser de paix est un rite préparatoire à la communion.

La communion.

Il faut se réjouir grandement du retour à la communion dans les messes de mariage et l'encourager de toutes nos forces, pourvu qu'il ne soit pas l'effet du snobisme. Le sacrement d'eucharistie perfectionne le sacrement de mariage. Ceux qui doivent s'unir dans une seule chair et qui doivent n'avoir plus qu'un cœur et qu'une âme, trouvent au moment de la communion une réalisation plus haute de ce mystère d'unité, quand ils sont unis dans la chair et le corps du Christ et qu'ils s'aiment de son amour même en participant de l'amour réciproque du Christ et de son épouse l'Église. Ils réalisent ainsi merveilleusement et mystérieusement dès le principe, ce qu'ils seront appelés à vivre durant toute leur vie conjugale.

La communion de la famille et des assistants a la même signification de participation à l'union d'amour du Christ et de l'Église. Merveilleux moment pour faire comprendre qu'on ne communie pas seulement pour soi, mais pour édifier le Corps du Christ et de la communauté chrétienne.

Bénédiction finale.

La bénédiction finale ne présente pas de difficultés spéciales. Elle doit être dite en latin. On peut la faire précéder d'une phrase qui en donne le contenu. Au diocèse de Cambrai, l'évêque demande que cette bénédiction soit dite par le célébrant les mains étendues dans le geste de la bénédiction.

Action de grâce avec la Vierge.

C'est une excellente coutume de terminer la cérémonie en passant devant l'autel de la Vierge. On peut y chanter le *Magnificat* ou un cantique. « En action de grâces pour le sacrement reçu, nous irons devant la Vierge Marie; et nous unirons notre merci au chant d'action de grâces de celle qui mérita d'être la Mère de Dieu fait homme, lui demandant qu'elle soit toujours la gardienne et la protectrice de votre foyer. »

Une pièce d'orgue ou un chant accompagneront la sortie du cortège.

III. — Les mariages de l'après-midi

Très rares ou même inexistants en certaines régions, les mariages de l'après-midi atteignent jusqu'à quatre-vingts pour cent en certaines paroisses ouvrières. Des familles modestent évitent ainsi le repas de mariage. D'ailleurs, c'est souvent dans ces mêmes cas qu'il n'y a pas lieu de pousser sans discernement à la célébration de la messe.

Nous plaçant donc dans cette hypothèse, comment faire une célébration honorable et digne en même temps que fructueuse pour les mariés et l'assistance ?

Tout ce que nous avons dit dans la première partie sur la célébration du mariage proprement dit doit être retenu ici, compte rendu seulement des formes et du style employés qui s'adapteront généralement à un milieu moins chrétien. La création de l'ambiance, le mot d'accueil, les chants et la prière préparatoire doivent être conservés. Le sacrement se célèbre de manière semblable.

Deux points seulement doivent nous retenir un instant : les lectures et la bénédiction *extra missam* ou les prières spéciales.

Les lectures.

Un bon nombre de curés ont pensé qu'il y avait lieu d'introduire dans une cérémonie d'après-midi quelque chose de la partie évangélique de la messe de mariage. C'est une excellente initiative. Ces lectures se situeront normalement entre la prière au Saint-Esprit et l'allocution et constitueront une excellente préparation au sacrement.

Si l'on fait une seule lecture, ce sera tout naturellement l'évangile de la messe de mariage.

Si l'on fait deux lectures, le choix de la première est plus difficile. Si l'on croit pouvoir utiliser l'épître de la messe, en tout ou en partie, on s'y tiendra. Sinon, que prendre ? On trouve dans les anciens lectionnaires d'autres péricopes de saint Paul. Mais 1 Cor., 6, 15-16, contre la fornication est bien restreint et un peu abrupt. Le choix de 1 Cor., 7, 32-36, sur l'opposition entre virginité et mariage et le conseil de garder la virginité est assez piquant en pareille situation, malgré la finale : « Cependant, celui qui marie sa fille ne pèche pas. » Plus utile pourrait être 1 Cor., 7, 2-11, sur les devoirs réciproques des époux. On peut encore signaler quelques textes sur l'amour fraternel, Rom., 13, 8-10, ou l'hymne à la charité, 1 Cor., 13, 1-13, qui seraient tout à fait en situation. Mais on pourrait se demander s'il ne serait pas mieux de prendre cette première lecture dans l'évangile, et de choisir particulièrement le récit des noces

de Cana, montrant comment le Christ sanctifie les noces humaines, et s'en sert pour nous révéler son plan d'amour. Ce récit fournit aussi l'occasion de faire apparaître la personne de Jésus, dont bien des mariés ne voient pas la présence dans leur mariage, et celle de Marie, venant en aide au foyer.

Un petit chant séparera les deux lectures. Ce peut être le second couplet du cantique au Saint-Esprit.

La bénédiction « extra missam ».

Les rites du mariage étant accomplis comme nous avons dit plus haut, il y a lieu, dans tous les diocèses qui ont l'indult apostolique, de donner la bénédiction nuptiale *extra missam*, ou, si celle-ci ne doit pas être donnée, en cas de secondes noces ou de temps clos, les prières spéciales. Ces deux formulaires sont donnés dans le rituel bilingue à la suite de la bénédiction solennelle *intra missam*. Ces formulaires comprennent l'un et l'autre : 1° le psaume 127, que l'on pourra chanter en français si le prêtre le dit en latin; 2° de brèves *preces*, pour lesquelles il est bon de se rappeler ce qui nous avons dit au sujet des versets dialogués du rite du mariage; 3° une ou deux oraisons qui peuvent être dites en français et qui ne comportent pas de difficultés spéciales. C'est ici seulement que l'on placerait les formules de bénédiction finale. On pourra aussi terminer par l'action de grâces avec la Vierge. L'ensemble peut donner ainsi une célébration très satisfaisante.

IV. — Célébrations annexes

Trois choses peuvent principalement donner lieu, avant ou après le mariage, à une intervention liturgique du prêtre : les fiançailles, la bénédiction du foyer, les relevailles.

Les fiançailles.

Les fiançailles sont comprises de nos jours, non plus comme une promesse de mariage *de futuro*, mais comme un temps de préparation au mariage. On est généralement soucieux de ne pas laisser d'équivoque sur ce point, et c'est la raison pour laquelle on célèbre rarement les fiançailles canoniques et pour laquelle aussi on évite de leur donner aucune publicité et aucun caractère officiel. Mais au plan de la préparation personnelle des fiancés, ce temps, qui est de la plus haute importance, doit être sanctifié par l'Église autrement que par l'usage individuel des sacrements. Il est normal qu'on s'adresse, au moins une fois, aux fiancés comme tels, et qu'on leur procure par un rite l'occasion de la grâce spéciale qui est celle du temps de leur préparation.

Une messe de type familial (mais non de communauté paroissiale, ce qui ferait équivoque avec le mariage) que les fiancés ont demandée pour eux et leurs familles respectives, à laquelle ils assistent et communient côte à côte, semble la meilleure expression de cette liturgie des fiançailles.

La nouvelle édition du rituel bilingue donne une formule de bénédiction des fiançailles que l'on pourra utiliser avant la messe, en présence des familles, surtout si ces familles doivent ensuite prendre un repas en commun. Rien n'empêcherait de faire précéder cette bénédiction du chant d'un psaume, d'une petite lecture sur la charité mutuelle dans le respect et l'humilité comme Phil., 2, 1-5, et de quelques versets de prières avec la récitation du Notre Père. Cette petite cérémonie peut évidemment se faire aussi en privé et sans la messe.

Les pasteurs sont généralement d'accord pour éviter l'usage de formulaires, questions et réponses, qui copient le rituel du mariage. Le formulaire du rituel bilingue envisage ainsi la bénédiction de la bague de fiançailles, dans une entière discrétion pour éviter toute équivoque avec l'anneau du mariage.

La bénédiction du foyer.

Avec des mariés vraiment chrétiens, la bénédiction du foyer est une chose bonne qu'il faut accepter et parfois même suggérer. Certains prêtres ont ainsi mis au point une petite célébration à domicile, avec lectures et prières, qui se font dans la maison où vont s'installer les jeunes mariés. On a imaginé des formules pour chaque pièce de l'appartement. Mais l'une au moins de ces bénédictions est traditionnelle et se trouve dans le rituel : la bénédiction de la chambre nuptiale.

On comprend aisément la valeur de cette sanctification, surtout si elle peut être faite le jour même du mariage. Certes, elle est souvent impossible pour de multiples raisons. Mais nous avons là l'un des rites dont nous disions en commençant l'importance pour faire le lien entre le sacrement de mariage et la vie de tous les jours, passages qu'il nous faut nous efforcer de recréer pour sanctifier toute la vie de nos fidèles. Cette bénédiction se trouve dans le rituel de 1952, tit. IX, ch. IV, n° 5. En voici la traduction :

> Bénissez, Seigneur, cette chambre.
> Que tous ceux qui y habitent demeurent dans votre paix.
> Qu'ils y vivent conformément à votre volonté.
> Qu'ils y avancent en âge et y jouissent de longs jours
> et qu'ils parviennent ainsi au Royaume des cieux,
> par Notre-Seigneur Jésus-Christ. *Amen.*

Le moyen âge a même connu une bénédiction plus particulière, qui était encore d'un usage général au XVII[e] siècle, celle du lit nuptial. « Le jour du mariage, écrit le P. Doncoeur (*op cit.*, p. 170), ne s'achevait pas, que le prêtre fût venu avec son clergeon muni d'eau bénite et d'encens procéder à la bénédiction du lit nuptial. Il n'est pas de rituel du XVI[e] et même du XVII[e] siècle qui ne formule à cet effet de nobles prières :

> Bénissez, Seigneur, disait le rituel de Salisbury, regardez cette chambre. Vous qui ne dormez ni ne sommeillez... Vous qui veillez sur Israël, protégez vos serviteurs, qui dormiront en ce lit, de toute illusion du démon. Gardez-les vigilants pour

qu'ils méditent vos préceptes, et dormants pour qu'ils vous trouvent dans leur sommeil, et qu'ici et partout ils soient défendus par votre secours, par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Enfin, ayant béni leurs personnes et encensé le lit : « Que Dieu bénisse vos corps et vos âmes et vous accorde la bénédiction qu'il donna à Abraham, Isaac et Jacob. *Amen.* »

La bénédiction des mères.

Le nom français de « relevailles » pour désigner la cérémonie de la *Benedictio mulieris post partum* est équivoque. Il semble évoquer une réhabilitation après une chute. Il nous faut évacuer tout reste de purification légale judaïsante, et présenter aux jeunes mères cette cérémonie comme une action de grâces après leur maternité. L'oraison du rituel ne dit d'ailleurs rien d'autre que la joie de la maternité et l'action de grâces à Dieu, avec Marie mère de Dieu. On peut interpréter le rite d'introduction dans l'église comme un honneur fait à celle qui revient dans l'assemblée liturgique, ayant donné à la communauté chrétienne un nouveau fils de Dieu, suivant le sens de l'antienne du psaume 23 : « Elle recevra la bénédiction du Seigneur, car elle est de celles qui cherchent le Seigneur. » On suivra le rituel bilingue. La cérémonie est simple et parlante. Et l'on favorisera, partout où c'est possible, ce bel usage chrétien.

Conclusion

Le mariage étant une fête de la communauté chrétienne non seulement liturgique, mais aussi humaine, le curé ne se désintéressera pas s'il le peut de la célébration familiale, car c'est toute la vie de ses fidèles qui lui tient à cœur. On peut faire beaucoup pour orienter dans un sens de culture chrétienne les mariages de nos paroisses. Je terminerai en citant le témoignage d'un curé de l'Ouest :

« On s'efforce d'encourager la création d'une communauté de quartier le dimanche précédant le mariage. Souvent le mariage se fait sous une tente qui est louée. C'est

toute la jeunesse du quartier avec les parents et amis qui va venir fleurir la tente, et on prépare les chansons pour le repas. Cela va être en quelque sorte la célébration de tout le quartier, aussi bien du point de vue humain que du point de vue chrétien. Et la J.A.C. aide également à faire en sorte qu'un certain nombre de jeunes voient la chose sous l'angle chrétien. »

Telles sont les noces chrétiennes : elles commencent à l'église, où l'on se marie dans le Christ; elles continuent dans toute la vie du foyer et de la communauté qui édifie aussi le Corps du Christ par son Épouse l'Église.

J. Gelineau, s. j.

Semaine d'étude pour professeurs de liturgie

Abbaye du Mont César, Louvain, 15-20 juillet 1957

Programme : **Les rites pontificaux**

Chanoine Chavasse : *La bénédiction des saintes huiles* (4 cours).
Dom Botte : *Les grandes prières d'ordination du Pontifical romain* (4 cours).
Rme Dom Capelle : *La formation du Pontifical* (2 cours).
Chanoine Martimort : *La messe pontificale* (2 cours).
R. P. Gy : *Histoire des rites d'ordination* (2 cours).
Abbé Jounel : *La dédicace des églises* (2 cours).

Les cours commenceront le lundi 15 à 10 h 30. Les participants sont attendus dès le dimanche 14 dans l'après-midi.
Inscription avec le logement et les repas à l'abbaye : 500 fr.
Inscription aux cours seulement : 100 fr.
On est prié de s'inscrire avant le 1er juillet.
Pour les inscriptions et les renseignements, s'adresser à Dom B. Botte, abbaye du Mont-César, Louvain (Belgique).

CONCLUSIONS
DE LA SESSION DE VERSAILLES 1956

Cette session, comme la plupart de celles qui l'ont précédée, a souligné l'affrontement d'une vue de foi et d'une situation humaine médiocre et souvent douloureuse. La pastorale du mariage, même dans une région très chrétienne, est une lente et patiente construction.

D'où les trois parties de ces conclusions :

1) Le dynamisme d'une vue de foi.
2) Une situation concrète qui semble s'opposer à cette vue de foi.
3) Les conséquences pastorales qui découlent de leur affrontement.

I. — Le dynamisme d'une vue de foi

La foi de l'Église exprimée dans l'Écriture et dans la tradition liturgique est d'une extrême richesse. Elle est aussi très complexe. Trois affirmations doctrinales la dominent :

— le mystère des noces;
— le mystère de la virginité;
— le mystère d'un sacrement qui prend sa matière dans la réalité humaine.

1. *Le mystère des noces.* Les progrès actuels de la théologie biblique montrent que la Bible, de la Genèse à l'Apocalypse, décrit le dessein de Dieu en termes de mariage. Dieu considère son peuple comme une épouse à laquelle il se

joint par une alliance, gratuite de sa part, et indissoluble malgré toutes les infidélités de l'épouse.

Pour achever ce dessein d'amour, il envoie son Fils, qui épouse la nature humaine, et conclut en son nom une nouvelle et éternelle alliance avec l'Église.

Le Ciel lui-même ne fera que mettre le dernier sceau à cette alliance, dévoiler sa parfaite splendeur, et consommer l'union dans une joie sans fin.

L'Écriture révèle, chante et promet le mystère des noces.

Il en résulte :

Première conclusion : *On ne peut pas parler du mariage chrétien et encore moins le célébrer* (cf. épître de la messe et bénédiction nuptiale) *sans se référer au mystère des noces du Christ et de l'Église.*

Et parce que c'est dans la Pâque que se conclut la Nouvelle Alliance, parce que c'est dans la nuit pascale que nous chantons avec des accents de Paradis l'union ineffable du Christ et de l'Église :

Deuxième conclusion : *Le mariage chrétien est un mystère pascal.*

Réciproquement, la célébration du mariage, et la vie conjugale qu'elle inaugure, est illuminée par cette vue de foi.

Troisième conclusion : *La vie conjugale est un moyen pour l'homme, au travers de ce qu'il voit, de percevoir la tendresse que Dieu a eue pour l'humanité.*

*
* *

2. *Le mystère de la virginité et son éminente dignité* ne s'opposent pas au mystère des noces. Ils l'éclairent. Car il y a dans le mariage chrétien, comme dans la rédemption, une rupture nécessaire. Les gens mariés devront passer à l'autre monde pour entrer totalement dans le mystère des noces éternelles. La virginité, au contraire, n'est pas seulement un signe des noces éternelles, elle les rejoint d'emblée et du coup elle souligne le caractère eschatologique du mariage chrétien.

Il en résulte les conclusions suivantes :

Quatrième conclusion : *L'amour humain, si beau soit-il, invite au dépassement de l'amour humain.*

Cinquième conclusion : *Comme tous les sacrements, le mariage annonce le Retour du Christ pour les noces éternelles.*

Sixième conclusion : *Parce qu'il est en référence aux noces éternelles, le mariage chrétien est plus proche de la virginité que des noces païennes.*

*
* *

3. *Le mystère d'un sacrement qui prend sa matière dans la réalité humaine.* La célébration du mariage chrétien s'enracine dans les coutumes humaines. L'histoire biblique le montre. La liturgie le manifeste : tout au long des siècles, l'Église a accueilli les gestes habituels qui relevaient des coutumes locales, chaque fois que ceux-ci n'avaient pas une signification païenne : la *velatio* des Romains, l'anneau des Germains sont ainsi entrés dans la liturgie. Le Droit canon (c. 1100) admet volontiers l'existence des usages locaux.

Septième conclusion : *Parce que la réalité humaine est sacrement, il est normal que les rites de sa célébration soient profondément marqués par les usages familiaux.*

On remarquera que les trois affirmations doctrinales que l'on vient de rappeler exigent de notre part et de celle des fidèles un progrès continuel dans la foi. Elles nous invitent à une contemplation.

Huitième conclusion : *Dans la catéchèse et la pastorale du mariage, ce n'est pas l'aspect moral qui est premier mais le mystère. Seule une vision de foi théologale peut engager les chrétiens sur le chemin de la perfection.*

Le témoignage de foyers chrétiens missionnaires montre que, bien loin d'être impossible et impraticable, une telle vie de foi existe et exerce un rayonnement.

II. — La situation concrète

Cependant, le plus souvent, même chez les époux qui se croient et se veulent chrétiens, la vie concrète est aux antipodes de la vue de foi que nous venons d'évoquer. L'amour humain, sous le poids du péché, au lieu d'élever vers l'amour de Dieu, cherche tout naturellement sa fin en soi-même. Il devient idolâtre au lieu d'être théologal.

Les pasteurs pourraient citer des faits nombreuses et affligeants qui montrent dans quelle atmosphère franchement païenne sombre parfois la célébration du mariage.

La présente session a en outre fait voir comment la psychologie individuelle de beaucoup de nos contemporains, et le milieu de vie où se déroule leur existence, tendent à ruiner l'engagement qu'ils prennent en se mariant.

Enfin le dialogue entre le pasteur et les fiancés souffre d'une triple infirmité.

1) Il est difficile à établir parce que les fiancés (quand ce n'est pas le pasteur) sont pressés.

2) Bien souvent, le vocabulaire n'est pas le même de part et d'autre.

3) Si les fiancés sont peu pratiquants, ce sont les bases mêmes de la foi qu'il faudrait reprendre avec eux.

III. — Attitudes pastorales

L'enquête préalable et la célébration du mariage sont les deux moments officiels de cette pastorale. Ils ne sont pas les seuls. Il convient de commencer par eux.

1) *L'enquête préalable* ne doit pas être limitée à un geste administratif. Elle a un double but canonique et pastoral. Elle doit être l'occasion d'une forme adaptée de la catéchèse prescrite par le Rituel (titre I, § 10).

Neuvième conclusion : *La préparation au mariage ne se limite pas à la réception de ce sacrement. Elle est une ouverture sur la foi, elle devrait permettre un progrès dans la foi.*

Cette catéchèse est d'autant plus importante que le temps des fiançailles est un des temps les plus favorables à une éducation de la foi. Les témoignages apportés par des pasteurs de milieux fort différents et même de milieux déchristianisés, montrent qu'il y a toujours là une circonstance privilégiée à utiliser dans ce contact entre prêtre et fiancés.

2) *La célébration du mariage.* Le commentaire des rites est l'une des parties les plus importantes de la catéchèse du mariage. La bénédiction nuptiale qui suit le Pater est le texte majeur à commenter.

Le sermon de mariage est une monition sacramentelle et fait donc partie du sacrement. Il doit normalement être une catéchèse, c'est-à-dire qu'il doit s'appuyer sur l'un des rites qui vont être accomplis.

La messe fait normalement partie de la célébration du mariage. La communion des époux à leur messe de mariage n'est pas un geste de dévotion, mais la manifestation de leur foi : ils se marient dans le Seigneur, leur amour est à l'image des noces du Christ et de l'Église.

Dixième conclusion : *Un mariage sans messe et sans communion est une anomalie.*

Mais même lorsqu'il y a messe, il faut convenir que le rituel actuel du mariage est plutôt pauvre. Il est difficile en effet de commencer la cérémonie *ex abrupto* par le sermon, sans avoir auparavant créé une ambiance de prière. Des chants, et spécialement celui du Psaume 127, pourront ici trouver leur place.

Lorsqu'on ne peut absolument pas avoir la messe de mariage, on peut toujours, avant de procéder à la cérémonie liturgique, lire et commenter l'épître et l'évangile de la messe de mariage, ou simplement en donner le sens.

3) *Le temps des fiançailles.* Le temps des fiançailles est bien autre chose qu'un prélude plus ou moins touchant et heureux. Il est, de fait, un moment décisif dans l'histoire du jeune homme et de la jeune fille.

Il est bon que l'Église intervienne pour sanctifier le temps des fiançailles par la bénédiction prévue dans le nouveau Rituel bilingue, suivie d'une messe.

4) *L'aide d'une communauté de croyants.* La catéchèse préalable au mariage, quel que soit l'effort que fait le prêtre, n'obtiendra jamais son but si elle n'est accompagnée de l'exemple d'une communauté de croyants. Cette communauté n'atteindra d'ailleurs son but que si elle comprend un noyau de militants engagés dans les divers milieux de vie. Ce sont eux qui doivent rendre intelligible le message de la foi en même temps qu'ils permettent au prêtre de comprendre son peuple.

5) *Une pastorale d'ensemble.* Ce qui précède montre à l'évidence que la pastorale du mariage, si importante soit-elle, et précisément parce qu'elle est un des éléments fondamentaux de la pastorale, ne peut être envisagée seule. Le mariage s'inscrit dans la ligne du baptême reçu, et prépare les baptêmes des enfants à venir. La communion au jour du mariage est une des communions solennelles de la vie du chrétien et suppose une préparation au sacrement de l'Eucharistie. Le mystère des noces du Christ et de l'Église ne peut être perçu que si l'on vit dans la foi qui s'alimente aux sources de la Révélation.

Onzième conclusion : *Pas de pastorale du mariage, sans une pastorale d'ensemble.*

Mgr Léon-Albert Terrier
(1893-1957)

Pour qui a vu Mgr Terrier plein de vie et d'exubérance, il y a encore quelques mois, sa mort après une courte période de terribles souffrances a été une douloureuse surprise.

Durant ses obsèques célébrées le 15 mai dans la cathédrale de Bayonne, nous ne pouvions séparer sa pensée de celle de Mgr Pinson, enlevé aussi prématurément voilà six ans : comme naguère à Saint-Flour, nous pouvions admirer la ferveur de prière communautaire entourant la dépouille de l'évêque, le chant unanime de la foule, le nombre de communions. Les deux prélats avaient été parmi les premiers protecteurs du Centre de Pastorale Liturgique, et lui ont apporté leur collaboration assidue.

En 1944, à nos premières journées d'étude, Mgr Terrier nous avait tracé la route : *Ce que nous attendons du Centre de Pastorale liturgique*, programme dont il avait la satisfaction de constater par la suite qu'il a été intégralement suivi. Autant que l'image du mouvement liturgique, ces pages dessinent celle du pasteur qui les avait écrites; à cette époque, Mgr Terrier était évêque de Tarentaise, petit diocèse limité à une vallée savoyarde, dont le chef pouvait aisément mener la vie simple d'un curé de canton et connaître par leur nom presque tous ses diocésains. Avant son épiscopat, il avait expérimenté tour à tour la vie du professeur de séminaire, du directeur d'œuvres et du curé : c'est comme curé, à Cluses, qu'il avait pensé et réalisé la pastorale liturgique [1].

En cette même année 1944, il fut transféré à Bayonne, et dut apprendre à travailler à une échelle autrement grande et dans des conditions bien différentes. L'accroissement de sa responsabilité d'évêque lui rendit plus difficile le contact individuel; il ne lui fit perdre ni son immense curiosité de savoir ni sa bonne humeur. Tous ceux qui l'approchaient étaient frappés de l'étendue et de la profondeur de sa culture : littérature moderne, sociologie, philosophie... il était capable d'en discuter devant des spécialistes — et même de faire à

1. La collection de « La Clarté-Dieu » (éd. de l'Abeille à Lyon), qui précéda et prépara la naissance de *La Maison-Dieu*, publia en 1945 : *Pour un renouveau paroissial*, recueil d'instructions adressées par Mgr Terrier à ses diocésains de Tarentaise.

l'Université d'été d'Ustaritz de séduisantes leçons. Il apportait dans les réunions la joie communicative de son rire sonore, ponctuant les anecdotes qu'il racontait lui-même ou dont il provoquait le récit. Il égayait nos sessions de Vanves au chant de *la Polenta* — souvenir qu'il évoquait pour moi quelques semaines avant sa mort.

En 1945, pendant une semaine entière d'un été torride, Mgr Terrier travailla avec le Comité directeur du C.P.L. réuni à l'abbaye de Ligugé : ses interventions aidèrent grandement à préciser l'orientation du mouvement et de *La Maison-Dieu*, qui avait commencé de paraître.

Dans son diocèse de Bayonne, l'essor liturgique fut donné par lui principalement au moyen de deux sessions sacerdotales qu'il organisa successivement à Pau, en 1947 et à Bayonne, en 1949 : le terrain était d'ailleurs bien favorable déjà au pays basque, où Dom Lambert Beauduin et moi-même avons participé avec émerveillement à la grand-messe dominicale de Saint-Jean-de-Luz.

En 1954, Mgr Terrier apporta encore deux importantes contributions au C.P.L. A la session de Versailles, il prononça le magnifique rapport (qui aurait dû être donné au congrès de Chartres) *De l'assemblée chrétienne à la communauté des hommes;* il y exprimait l'un des traits caractéristiques de son pastorat : montrer comment l'Église répond aux aspirations et aux angoisses de l'homme et de la société d'aujourd'hui. Car sa culture était Sagesse, trouvant son unité parfaite dans le rayonnement de sa foi : elle n'était ni simple curiosité ni esthétique. Dans le volume de Tables de *La Maison-Dieu*, il nous autorisa à reproduire sous le titre *Ouvertures sur l'avenir* le nouveau programme de travail qu'il venait de nous proposer à bâtons rompus, au comité de direction du 7 septembre 1954 : « La liturgie, disait-il, a une position privilégiée qui comporte un maximum d'ouverture sur le monde et un maximum d'orientation vers Dieu... »

Lors d'une de mes visites à Mgr Terrier, je l'ai trouvé dans sa maison de campagne de Bonloc. Il y redevenait aussi familier et insouciant que jadis en Tarentaise, bavardant avec les enfants et admirant les poussins. La justesse et la profondeur de ses intuitions de pastorale liturgique ne venaient-elles pas de ce qu'il avait paradoxalement gardé l'âme d'un curé rural ?

A.-G. Martimort.

L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE LITURGIE DE PARIS

Un des problèmes les plus importants du mouvement liturgique actuel est celui de la formation des professeurs de liturgie de nos grands séminaires. La plupart de ceux qui sont aujourd'hui en fonctions ont été lancés dans l'enseignement sans préparation spéciale, et ils sont les premiers à s'en plaindre. La liturgie était considérée comme une branche accessoire qui peut être enseignée par n'importe qui et n'exige pas d'autre compétence qu'une connaissance moyenne des rubriques. Nombre de prêtres se sont vus ainsi improvisés professeurs de liturgie. N'ayant aucun acquis, disposant de peu de temps, privés souvent d'instruments de travail, ils se sont acquittés consciencieusement de leur tâche, tout en regrettant de n'y avoir pas été mieux préparés et de ne pas trouver l'occasion de compléter leur formation.

Dès 1954, en liaison avec le Comité d'étude de Saint-Sulpice et le Centre de Pastorale liturgique, l'abbaye du Mont-César a organisé des Semaines d'étude pour leur venir en aide. Le nombre croissant des participants, la fidélité d'un bon nombre à revenir une deuxième et troisième fois, le témoignage explicite de beaucoup nous ont montré l'utilité de ces Semaines, et nous les continuerons[1]. Il est clair cependant que ce n'est là qu'une solution imparfaite du problème qui nous intéresse. Elle permet de réparer certaines omissions du passé; elle ne suffit pas à garantir l'avenir. On ne peut continuer à improviser des professeurs de liturgie, pas plus qu'on n'improvise des professeurs d'Écriture sainte ou de droit canon. Mais les évêques ou les supérieurs religieux qui ont voulu préparer quelqu'un à l'enseignement de la liturgie se sont trouvés placés en face d'une difficulté : comment préparer quelqu'un à cet enseignement? Il existe dans nos Instituts catholiques des facultés de théologie et de droit canon. Pour l'Écriture sainte, il y a l'Institut Biblique de Rome et l'École biblique de Jérusalem. D'ailleurs, dans nos Facultés de théologie, les élèves reçoivent déjà une solide formation biblique. Mais pour la liturgie, il n'y a rien. Nos Facultés de théologie, où le cours de liturgie est réduit la plupart du temps à un semestre tous les quatre ans, ne semblent pas qualifiées pour préparer à l'enseignement de la liturgie. La seule solu-

1. Voir le programme pour juillet 1957 ci-dessus, p. 152.

tion pratique du problème était la création d'un institut spécialement consacré à l'étude de la liturgie. C'est aujourd'hui chose faite. Depuis le mois de novembre 1956, l'Institut supérieur de liturgie existe. Il est rattaché à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris.

Ce premier essai était modeste et se réduisait à un seul semestre de l'année académique. Les innovations sont toujours accueillies avec une certaine réserve, et il était à prévoir que beaucoup attendraient le résultat de l'expérience avant de l'approuver. D'autre part l'élaboration du statut et du programme avait pris du temps et l'ouverture des cours ne put être annoncée qu'assez tardivement, au mois de juillet, à un moment où, si l'on peut dire, les jeux sont faits dans les évêchés. Au début d'octobre, il n'y avait encore que quatre ou cinq élèves inscrits, et l'on pouvait douter du succès de l'entreprise. Nous sommes heureux de dire que ces craintes étaient vaines. Les cours ont été suivis par une bonne vingtaine d'élèves, dont seize se sont présentés à l'examen. Plusieurs sont des professeurs en charge, qui venaient chaque semaine de province passer deux jours à Paris pour y suivre les cours. J'ai assisté aux examens et je puis témoigner des connaissances acquises par les élèves et de l'intérêt qu'ils prennent à la matière. Ceux qui auraient des doutes sur l'utilité et l'efficacité de l'Institut peuvent s'informer auprès d'eux : ce sont nos meilleurs garants.

L'expérience a donc parfaitement réussi, et nous sommes décidés à continuer et même à organiser l'Institut d'une manière plus complète. Nous pouvons désormais nous départir de la prudence qui avait fait limiter les cours à un seul semestre. Dès l'année prochaine, les cours se feront durant toute l'année académique, comme dans toutes les Facultés. Ainsi se trouve levé un obstacle qui avait arrêté certains supérieurs : il leur semblait difficile d'envoyer un de leurs sujets à Paris pour un semestre seulement.

Qu'on nous permette de rappeler l'organisation de l'Institut. Il comporte des cours généraux, des cours spéciaux, des cours à option et un séminaire de travail.

1. *Cours généraux.*

Ils comportent : *a*) un cours d'introduction générale d'un semestre pour les élèves de première année (M. Jounel); *b*) un cours d'histoire de la liturgie, réparti sur deux ans (P. Gy, M. Jounel, P. Dalmais); *c*) un cours sur les principaux livres liturgiques : missel, bréviaire, rituel, pontifical (P. Gy, M. Jounel), également réparti sur deux ans.

2. *Cours spéciaux.*

Ils comportent trois heures de cours par semaines et sont confiés à des spécialistes qui viennent exposer, généralement pendant deux semaines consécutives, un problème particulier. Il n'est pas question de faire le tour de tous les problèmes et de constituer un cycle complet. Le but de ces cours est d'initier les élèves au travail scientifique par des exemples concrets. Il ne s'agit pas de conférences de vulgarisation. Ces cours ont au contraire un caractère plus technique que les cours généraux, Au programme de 1956-1957 figuraient : Dom Capelle, Chanoine Martimort, M. Chavasse, R. P. Bouyer, R. P. Gelineau, Dom Botte.

3. *Cours à option.*

Quiconque étudie la liturgie doit recourir à des techniques qui ne sont pas spécifiquement liturgiques. On a établi une liste de cours, choisis dans le programme des différentes Facultés de l'Institut catholique, qui peuvent être utiles au liturgiste. Citons, par exemple, le latin chrétien et la paléographie, qui sont enseignés par d'excellents spécialistes. D'autre part il existe un Institut de catéchétique parfaitement organisé qui comporte, entre autres, un cours de pastorale liturgique et un cours d'histoire de la catéchèse, qui peuvent ouvrir des horizons du côté de la pastorale. Chaque élève devra choisir dans la liste établie deux cours à option.

4. *Séminaire.*

L'ensemble des cours a pour but de fournir aux élèves des cadres généraux et des méthodes de travail. Le programme serait incomplet s'il ne comportait l'application de ces méthodes par les élèves eux-mêmes. De là, l'importance du Séminaire. Il faut que les élèves apprennent à manier les instruments de travail, qu'ils aient une connaissance directe des sources et qu'ils soient capables de faire du travail de première main. Le R. P. Gy et M. Jounel les guident dans leur travail personnel. L'un d'eux, par exemple, a entrepris l'étude du Rituel parisien et explore de ce point de vue les richesses de la Bibliothèque nationale.

Le nombre relativement restreint des cours ne doit donc pas faire illusion. Certains nous avaient écrit pour demander s'il ne serait pas possible d'obtenir les cours dactylographiés et de présenter l'examen. Ce serait contraire au but et à l'organisation de l'Institut. Le travail personnel, guidé par les professeurs, a tout autant d'importance que les cours.

Comme on peut le voir, l'Institut se situe au niveau universitaire. Il ne vise pas à fournir aux futurs professeurs un condensé de tout ce qu'ils auront à enseigner, mais à leur donner une formation personnelle qui leur permette de préparer leurs cours.

Nous remercions vivement ceux qui nous ont fait confiance dès la première année et nous ont permis de faire une expérience dont les résultats sont encourageants. Nous espérons que leur exemple sera suivi et que l'Institut pourra se développer et contribuer au progrès du mouvement liturgique[1].

B. Botte, O.S.B.

PROGRAMME DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE LITURGIE

I. — Cours ordinaires

Pour les débutants (1er semestre de chaque année).

M. Jounel : Introduction générale.

Première année

Premier semestre.

M. Jounel : Les Origines liturgiques.
R. P. Gy : Le Missel.

Deuxième semestre.

R. P. Gy : Histoire des Liturgies latines après Charlemagne.
M. Jounel : Le Pontifical et le Rituel.

Deuxième année

Premier semestre.

R. P. Dalmais : Les Liturgies orientales.
R. P. Gy : Le Bréviaire.

Deuxième semestre.

M. Jounel : Histoire des Liturgies latines avant Charlemagne.
R. P. Gy : L'Année liturgique.

En 1957-1958 : les cours seront ceux du programme de deuxième année.

1. Pour tous renseignements complémentaires, et pour les inscriptions, s'adresser au Secrétariat de l'Institut Supérieur de Liturgie, 24, rue d'Assas, Paris-6e, ou 11, rue Perronet, Neuilly-sur-Seine.

II. — Cours spéciaux

Chaque semestre comporte cinq séries de cours spéciaux, confiés à autant de professeurs, à raison de six cours en deux semaines. Sont déjà prévus pour *1957-1958* :

Dom B. Botte : La Tradition apostolique d'Hippolyte.

Chanoine Chavasse : Noël et Pâques dans le sacramentaire gélasien.

R. P. Gelineau : La prière litanique.

R. P. Bouyer : Espace et temps sacrés.

Dom B. Capelle : Les pontificaux romains, du XII[e] au XIV[e] siècle.

Dom B. Botte : Les liturgies syriennes orientales.

Chanoine Martimort : Les langues liturgiques.

Professeur B. Fischer : L'exégèse liturgique des psaumes chez les Pères.

Mme Boulet-Denis : Les fouilles de Saint-Pierre; l'iconographie des Catacombes.

III. — Cours auxiliaires

Chaque semestre, les étudiants de l'Institut doivent suivre à titre de cours auxiliaires deux cours qu'ils choisissent eux-mêmes sur la liste ci-dessous. Parmi les huit cours ainsi suivis pendant les quatre semestres doivent obligatoirement figurer : un semestre de latin chrétien; un des cours de la faculté de droit canonique indiqués ci-après; un des cours de l'institut catéchétique indiqués ci-après :

Faculté de théologie : ceux des cours de cinquième année ayant rapport à la liturgie.

Faculté de droit canonique : histoire du droit canonique (M. Guizard); droit sacramentaire (Mgr Denis); droit cultuel (M. des Graviers); droit des Églises copte et syrienne (M. Dauvillier); droit orthodoxe (R. P. Grumel).

Faculté des lettres : latin chrétien (R. P. Verheijen); paléographie, archéologie (M. François).

École des langues orientales : grec biblique supérieur, syriaque (R. P. Graffin); éthiopien (M. Velat); arménien, géorgien (R. P. Mercier); copte (R. P. du Bourguet).

Institut catéchétique : catéchèse liturgique (R. P. Roguet); symbolique liturgique (R. P. Gelineau); théologie pastorale catéchétique (R. P. Liégé); histoire de la catéchèse antique et médiévale (R. P. Daniélou, Abbé Chatillon).

Institut grégorien : une ou deux heures déterminées avec l'agrément des directeurs des deux Instituts.

BIBLIOGRAPHIE

La Vie de la Liturgie, du R. P. Bouyer

Qui aura lu et approfondi le livre que le R. P. Bouyer vient de publier, sous le titre : *La Vie de la Liturgie* [1], consentira, sans doute, à reconnaître que cette publication est, dans son ordre, un événement. Si le mouvement de renaissance, que vient de consacrer le Congrès d'Assise, a depuis dix ans suscité d'innombrables travaux, en France ou à l'étranger, le présent ouvrage s'impose à l'attention comme l'un des plus riches de substance. Passera-t-il dans le grand public catholique ? Ce serait la preuve de l'authenticité spirituelle d'un mouvement, où certains voudraient parfois dénoncer une vogue. Précisément, parce qu'il plonge aux profondeurs du mystère, ce livre témoigne que la Liturgie se situe bien au delà d'un cérémonialisme émouvant, et que par l'extrême densité de son apport, elle arrache le chrétien aux sentimentalismes de surface pour l'introduire au cœur de son destin.

Le fait que ces conférences ont été prononcées devant les étudiants de la fameuse Université américaine « Notre-Dame », d'Indiana, fait grand honneur aux auditeurs qui les ont pu suivre et apprécier. Avec une modestie qui ne manque pas d'humour, le P. Bouyer confesse qu'il n'eût pas supposé que « cet essai... pouvait intéresser aussi les Européens... » Il assure qu'il ne « leur apprendra pas grand-chose »; tout au plus il pourra « les faire réfléchir sur ce qui nous semble parfois ne poser aucun problème, mais qui en fait en pose beaucoup ». Ce sont ces derniers mots qu'il faudra retenir, car certains de ces problèmes intéressent le mouvement liturgique dans son essence.

D'où vient le malaise ?

Le titre de l'ouvrage dit assez que ce ne sont pas des problèmes d'agencement, des révisions de détails, dont la solution fournirait des lignes de conduite pratique, qui seront, comme il arrive le plus souvent, envisagés. C'est au cœur même de la Liturgie, aux sources vitales d'où procède sa vigueur ou son dépérissement que se portera l'investigation. Le guide ne s'étonnera pas que cet effort décourage à mi-route plusieurs de ceux que son appel avait entraînés, mais à qui le jaillissement de la pensée ne permet pas toujours de percevoir le progrès de la marche. Insérée dans le temps, dans les siècles, la Liturgie relève pour une part de l'histoire; mais cette histoire même n'a d'autre but que de révéler les manifestations d'un comportement plus ou moins heureux, d'obliger à reconnaître la loi profonde de son être et la condition imprescriptible de sa vie.

Une large part sera donc faite ici à l'histoire, sur laquelle se déve-

1. Au Cerf (Coll. « Lex Orandi », n. 20), in-8° de 332 pp.

loppera la théologie. Histoire clinique d'ailleurs, dont les observations seront d'autant plus sévères qu'elles seront requises par un plus radical attachement. On ne cherchera donc pas en ces pages un tableau descriptif du développement de la Liturgie catholique occidentale depuis ses origines, mais on notera quelques diagnostics particulièrement révélateurs de malaises. Leur examen suivra plutôt un ordre réel que chronologique.

Le P. Bouyer est dur pour les « monstruosités » qui ont été le fruit d'une conception « cérémonialiste » de la Liturgie, « forme officielle du culte extérieur de l'Église », qu'il était obligatoire de célébrer, mais « que la comprendre était au maximum facultatif, jamais nécessaire ou vraiment désirable, et en bien des cas peu souhaitable ». Étiquette de cour, pompes plus ou moins fastueuses, dont il convenait d'interdire le mystère par le moyen d'une « glose qui ne permet pas que l'œil du lecteur profane et illétré (*sic*) perce des ombres qui garantissent les mystères contre sa curiosité ». « Spectacle dégoûtant », écrivait Dom Guéranger, si « la dernière servante, le plus grossier manœuvre » en peuvent suivre les sublimes secrets [2].

Faut-il, comme le veut le P. Bouyer, rendre responsables de cette conception de la Liturgie la mentalité baroque et la mentalité romantique ? Si tout n'était pas irrecevable dans la première, il n'est pas contestable qu'elle est liée avec un épuisement intérieur de la pensée chrétienne, lequel provoqua « un conservatisme sans âme », embellissant et exaltant, avec des éléments presque complètement extérieurs et étrangers à sa vraie nature, un héritage qui devait l'amener à se fossiliser ! D'autre part le médiévalisme romantique, qui suscita la renaissance monastique, ne s'apparenta que trop avec cette fausse renaissance gothique qui produisit, dit le P. Bouyer, « une renaissance d'antiquaires ». D'où se constituerait une sorte de liturgie de classe, aristocratique et artificielle, coupée des racines naturelles qui lui eussent assuré sa vigueur.

Fêlure et fossilisation.

Aussi bien, c'est au plein de ce moyen âge, dont le P. Bouyer dénonce l'équivoque, que se dessine la fêlure dans le culte chrétien. Alors, « la liturgie, qui avait été longtemps une pratique vivante, commença à se fossiliser. Le procédé de fossilisation se poursuivit jusqu'à ce que le peuple ne pût plus comprendre même le sens littéral des textes liturgiques, puisque, sauf pour les clercs et les intellectuels, le latin était devenu une langue morte ». C'est pour sauver l'âme populaire que Franciscains et Dominicains imaginèrent alors ces doublets liturgiques où passa la sève de la prière [3], nouveautés qui ne trouvèrent leur succès que du fait « que la liturgie avait perdu prise » sur les fidèles. « Le développement de certaines dévotions extra liturgiques naît du fait que la liturgie est mourante et naît des causes mêmes de sa mort. »

Une résurrection, si on pouvait l'espérer, ne pouvait provenir de

2. *Institutions liturgiques*, II, pp. 58, 255.
3. Rosaire, Chemin de Croix, etc.

ces floraisons étrangères. Il fallut attendre le retour à la Bible et aux Pères pour retrouver les sources perdues.

Malheureusement les flots impétueux roulèrent le meilleur et le pire, sous le couvert d'une religion « pure », qui confondait archéologisme et authenticité. La « Réforme protestante allait compromettre gravement, en le déviant, le mouvement qui ne retrouverait la voie droite que grâce « au merveilleux renouveau de piété chrétienne et de doctrine du début du XVII^e siècle », encore une fois compromis dans cette malheureuse querelle janséniste, qui divisa les forces chrétiennes, alors que les assauts de l'incrédulité en auraient rendu l'union plus que jamais nécessaire.

Le plus fâcheux serait que dans leur incontestable épanouissement, les liturgies néo-gallicanes, si riches de substance biblique, apparaîtraient un jour comme entachées de tendances jansénistes damnables. Les mesures radicales prises, il y a cent ans, dans les Églises de France, ont singulièrement appauvri notre culte, qu'une fois encore on entendait ramener à sa pureté.

Il faudrait donc attendre qu'un retour décisif aux sources scripturaires, théologiques et patristiques fît redécouvrir la substance authentique d'une liturgie vraiment vivante. C'est au renouveau des sciences d'Église du XX^e siècle que nous devons l'essor vigoureux qui a déjà produit de si beaux fruits et en annonce de meilleurs.

Retour aux sources.

Quelles que soient les « graves erreurs » relevées dans la pensée de Dom Guéranger, le P. Bouyer n'hésite pas à déclarer « qu'il n'y a aucune réalisation dans le mouvement liturgique contemporain qui ne trouve son origine, d'une façon ou d'une autre, chez Dom Guéranger ». Amour passionné de la Liturgie, profond respect pour sa beauté, « étonnant pouvoir de susciter l'intérêt et d'agiter l'esprit et le cœur de beaucoup d'hommes de son époque ». De tels titres méritent au créateur de Solesmes la plus déférente gratitude. Néanmoins, c'est à un lointain héritier de Dom Guéranger, Dom Lambert Beauduin que, de l'avis unanime de tous ceux qui saluent en lui le patriarche, est due l'orientation décisive du mouvement liturgique actuel. Il y a cinquante ans que le moine de Mont-César, à Louvain, obéissant à la vigoureuse et révolutionnaire impulsion de Pie X, lança en Belgique ses missions qui devaient renouveler la vie paroissiale, en convainquant les pasteurs que la restauration de la prière et du culte institués par l'Église était le premier apostolat sacerdotal. On aurait pu dès lors parler de Liturgie pastorale. Il est cependant notable que cet effort allait plus à exploiter les richesses de la liturgie existante, qu'à en provoquer une réforme. Mais il serait fatal qu'une pratique fervente suscitât la découverte des nécessaires rajeunissements, dont Pie X d'ailleurs annonçait dès 1903 la promesse.

Dans le sillage ouvert, ce fut comme un flot d'eau vive qui fit refleurir la piété des fidèles, par les éditions fameuses des *Missels* de Dom Lefebvre. Qui depuis... Le jour était proche, où, sous l'inspiration de Romano Guardini, l'élite catholique d'Allemagne et au premier rang la *Jugendbewegung*, nous donnerait le spectacle très nou-

veau d'un culte vivant et joyeux. Les moines de l'abbaye de Maria-Laach en avaient révélé les mystérieuses richesses.

Il n'est pas possible ici de résumer l'étude que le P. Bouyer a consacrée aux travaux de Dom Herwegen et de son disciple Dom Casel. Marquant les corrections que réclament les doctrines de ce dernier sur le mystère du culte chrétien, le P. Bouyer en arrive au cœur de son ouvrage en construisant le corps de doctrine dont la liturgie est l'expression et l'actualisation par le Peuple de Dieu. Ce sont les chapitres essentiels, dont jusqu'ici nous n'avions suivi que la préparation qui les situait dans l'histoire. Ils devront être lus, analysés avec attention, car les plus généreux efforts de renaissance liturgique s'égareront s'ils ne trouvent pas ici leur point de départ et leur orientation.

Le centre vital de la liturgie.

C'est dans l'Eucharistie que notre liturgie trouve son centre vital. Toutes les formes de la prière et des sacrements en dérivent. En elle la Rédemption par la Croix s'actualise sans cesse dans le temps. Elle est le *Mémorial* de la Passion et de tous les sacrifices qui, depuis Abel, conduisent à la Croix et en découlent. Elle n'est pas seulement une prière, elle est une action mystique et efficace, rassemblant dans le repas fraternel le peuple de Dieu pour son Eucharistie ou action de grâce sacrificielle : ce n'est en aucune façon aux religions à mystères, qui célébrent la mort et la résurrection d'un dieu, symbolisant le cycle de la nature, et qui en offrent une communion à leurs initiés, que le sacrifice chrétien s'origine. Le mystère de la Rédemption par la mort et la Résurrection de Dieu, est tout autre. L'acte du Christ du jeudi saint trouve dans sa mort rédemptrice un sens inédit, et ses racines, c'est dans les préfigurations juives qu'il les trouve. Jésus a accompli « une fois de plus un rite entièrement traditionnel dans le judaïsme, mais en y infusant une nouvelle signification et une nouvelle réalité ». La confrontation avec les liturgies de la Synagogue témoigne combien le mystère liturgique se développe « selon des lignes purement juives », lesquelles n'ont de commun avec les rites du paganisme que les analogies que présentent des actions authentiquement humaines. Le P. Bouyer reconnaît que, si ces analogies ne peuvent expliquer l'origine du Mystère chrétien, elles peuvent, étudiées avec soin, jeter « une grande lumière sur la manière dont la grâce s'est greffée sur la nature humaine » en la divinisant[4]. Mais c'est à saint Paul que nous devons l'intelligence du grand dessein de Dieu, réalisé par le Christ, le mystère « caché de toute éternité en Dieu, qui a créé toutes choses » (Éph., 3, 10). L'Eucharistie juive de la Synagogue, qui chante son action de grâce pour la Création et l'Élection du Peuple de Dieu, s'arrête sur les Promesses dont notre Eucharistie chrétienne célèbre l'accomplissement. Comment ne pas se sentir en une étrange communion avec les prières synagogales qui préfinissent déjà les plus solennelles for-

4. Nous renvoyons aux pages précises qui corrigent et complètent la doctrine de Dom Casel sur ces points (particulièrement 113 à 130).

mules de nos Préfaces[5]. « *Vraie et digne, juste et véridique, profitable et salutaire... est la promesse qui nous a été faite maintenant et à jamais...* », s'achevant par les transports du « *Saint, Saint, Saint le Seigneur Sabaoth... Bénie soit la gloire du Seigneur au lieu de sa Puissance!* » que nous chantons, chrétiens, pour bénir « *Celui qui est venu* » et qui était attendu. « C'est, écrit le P. Bouyer, par la liturgie de ces repas sacrés, telle qu'elle était accomplie soit dans les familles pieuses soit dans les fraternités de fidèles où l'attente eschatologique était la plus fervente, que nous sommes maintenant à même de découvrir comment l'Eucharistie chrétienne a germé de l'Eucharistie juive. » Mais il est clair que c'est aux documents primitifs chrétiens que nous retrouvons la sève propre à la prière Eucharistique qui repose entière sur la prière et l'action du Christ à la Cène. Les chapitres qui traitent du Canon de la messe sont les plus riches de l'ouvrage. Les ayant assimilés, les prêtres en nourriront les fidèles d'une substance qu'ils soupçonnent à peine.

*
* *

Les chapitres, où est montré comment tous les sacrements dérivent du Mystère de l'Eucharistie, recentrent, si l'on peut employer ce mot, toute la vie chrétienne, depuis les consécrations ministérielles jusqu'à la consécration nuptiale, depuis le baptême jusqu'à la pénitence. Mais c'est toute l'année de la liturgie qui gravite autour du Mystère pascal, pour s'achever à cet *Avent* que nous considérons à tort comme l'ouverture du cycle, dont il est, en fait, la conclusion eschatologique. Ce sont elles-mêmes les mémoires des martyrs, et en général des saints, qui reprennent leur caractère de cortège, qu'avec la Vierge Marie ils font au Christ triomphant.

On voit que la liturgie ainsi comprise et vécue offre à l'âme chrétienne une substance spirituelle en qui se refait son unité intérieure, bien loin qu'elle la dissocie, réassumant et, faut-il dire comme saint Paul, « récapitulant » les dévotions qui sans elle seraient aberrantes. Si naguère cette apparente dualité faisait difficulté, la solution en est aujourd'hui aisée. C'est ailleurs que surgit un plus grave problème, le plus grave de ceux que le P. Bouyer prévoyait dans sa préface.

Liturgie du Peuple de Dieu.

S'il est une chose acquise, c'est que la liturgie ne peut être réservée à une élite intellectuelle ou spirituelle, se réduire à une « classe », à une communauté artificielle, non pas même à une communauté

5. On comprendra combien ce serait une erreur que de considérer ces dites « Préfaces » comme extérieures à l'Eucharistie dont elles ne seraient qu'une introduction. La coupure au *Te Igitur* est heureusement corrigée dans presque tous les missels pour fidèles, comme elle le devra être dans les missels sacerdotaux. Voir les très suggestives pages 148-164 consacrées à la comparaison entre l'Eucharistie juive et l'Eucharistie chrétienne.

monastique. Elle est le bien inaliénable du Peuple de Dieu. De la première à la dernière ligne, l'ouvrage du P. Bouyer non seulement le proclame, mais il dénonce dans un aristocratisme ésotérique l'erreur subtile, mais mortelle d'une liturgie qui, pour défendre son caractère sacré, « renonce à toute tentative pour en rendre la pratique intelligible et vivante ». « Le monachisme primitif... ne réservait pas la piété liturgique à une classe spéciale ou à un type particulier de culture » (p. 312). Il déplore à ce propos que Dom Guéranger ait été fasciné par le traité *Du secret des mystères*, de Vallemont (1710), qui « parvint à identifier la fidélité à Rome et à l'Église avec le refus total de tout effort pour traduire, expliquer ou diffuser parmi le peuple le sens de ce qui s'accomplit dans la liturgie ». L'anecdote rapportée du dialogue entre les deux évêques anglais Cranmer et Gardiner définit une situation trop bien établie au XV^e^ et au XVI^e^ siècle : « Comme il est triste, disait Cranmer, que le peuple qui remplit la nef ne comprenne rien à ce qui se célèbre dans le sanctuaire ! — Ne vous inquiétez pas de cela, répondait Gardiner, il ne leur est jamais venu à l'idée d'y comprendre quelque chose. » A quoi font écho les pieuses considérations du *Traité de l'Office divin* de Thomassin, estimant que des religieuses qui récitent les heures ne sont pas distraites de la prière par la liturgie, puisqu'elles ne comprennent pas le latin et par conséquent ne se préoccupent pas de savoir ce que signifient les mots ! Analysant le processus de fossilisation qui au moyen âge fit de la liturgie une chose mourante, le P. Bouyer constate que le mal était que « la liturgie avait perdu prise sur les fidèles, que le peuple n'était plus en contact avec l'esprit authentique de la liturgie... » (p. 305). Une renaissance de la liturgie ne se produira que dans la mesure où, pastorale, elle rétablira la communauté vivante du Peuple de Dieu dans sa prière et son culte. Et donc : « ne pas essayer de susciter une communauté artificielle pour lui faire prendre part à une liturgie archéologique, mais plutôt essayer de préparer les communautés réelles... à prendre part à la liturgie vraiment traditionnelle exactement comprise » (p. 28-29).

Ainsi se trouve posé dans son urgence le problème fondamental de ce livre intitulé : *La vie de la liturgie*. Comme il a décrit les dépérissements de la liturgie dans l'histoire et en a décelé les causes, comme il a rétabli dans son essence le Mystère dont elle vit, il confiera aux pasteurs la tâche d'en rendre l'intelligence et le sens à un peuple qui lui est devenu étranger.

Ce serait se leurrer que de méconnaître l'abîme qui sépare ces deux mondes; et non pas seulement celui de la foi et celui de l'incroyance; mais au sein d'une humanité chrétienne, le monde d'idées et d'images, de souvenirs et comportements sociaux de notre Occident contemporain (pour ne parler que de lui) et le monde des formes où s'incarne liturgiquement le Mystère.

Liturgie ouverte ou close ?

Les plus précieuses pages de ce livre nécessaire sont consacrées à nous rendre l'épaisseur hébraïque, juive, de la liturgie, sa racination dans le fait historique du dessein de Dieu, dans sa révélation

coulée dans les catégories d'un peuple oriental, qui ne sont pas et ne peuvent qu'être artificiellement les nôtres. Il sera toujours assez facile à une élite cultivée, c'est-à-dire polycultivée, de s'introduire dans l'intérieur d'une civilisation qui n'est ni de son sol, ni de son climat, étrangère à son patrimoine racial et spirituel : comme Paul (ce qui lui était facile) se fit juif pour regagner les Juifs et Nobili, brahme pour gagner les Brahmes, l'Église propose ce miracle à ses apôtres. Mais ceux-là ne firent ni les Grecs des Juifs, ni les Brahmes des Toscans. Ce n'est pas seulement de langue qu'il est ici question. Mais des formes profondes de la pensée, de l'imagination, de la sensibilité et finalement des mœurs, qui dans l'espace et plus encore peut-être dans le temps, constituent des systèmes pénétrables aux seuls explorateurs. Ce ne peut être la condition faite à cette « universelle créature », à qui le Christ ordonne de porter l'Évangile. Il est probable que les prêtres ayant charge d'âmes, ceux qui ont à rendre vivante la liturgie de leur peuple, ayant fait effort pour se nourrir des richesses qui leur sont ici offertes et les ayant savourées, sentiront quels abîmes ils auront à franchir pour en ouvrir l'accès à ces hommes et à ces femmes qui habitent d'autres continents.

Pour n'en donner qu'un exemple, qu'est-ce pour ceux de Levallois ou de la Croix-Rousse, aussi bien que de Neuilly, qu'un repas sacré ? Quel éveil intérieur ces mots peuvent-ils provoquer en eux ? Qu'est-ce que *Exode* ou *Alliance* ? Qu'est-ce qu'un sacrifice rituel ? Qu'est-ce que cendre, ou huile, ou baptême ? Et que sont pour eux les transports de jubilation sacrée en face d'une création qu'ils ne fréquentent qu'au cinéma ?

Non certes qu'il soit possible de renoncer aux choses, aux messages, aux démarches de Dieu dans l'histoire humaine, à la Croix du Seigneur et à ses requêtes. Mais précisément la liturgie et tout l'ordre sacramentel ne sont-ils pas ordonnés à rendre sensible (et il ne faut pas craindre de dire : familier), ce monde transcendental de l'amour de Dieu ? S'il y a un Mystère sacro-saint, l'Église a la charge de fournir à ses enfants illettrés (que nous sommes tous), les belles images qui nous parlent aux yeux et au cœur, qui nous enchantent, qui nous tracent la route; et de départir même aux plus petits le lait ou le pain qui sont la source de leur force; et le vin aussi qui fait jaillir la joie aux heures du plus difficile effort.

Ce serait n'avoir rien compris à la liturgie que de la présenter comme un système d'hiéroglyphes, et de s'en tenir à un acquiescement qui lui refuse précisément sa raison d'être, de signe sensible, de sacrement.

Ainsi devra-t-on réaliser qu'un renouveau liturgique comporte deux temps, l'un commandant l'autre, le conditionnant, mais aussi le requérant : le retour aux sources authentiques, d'où seules jaillit l'Eau de l'Esprit; ce sera le bienfait de ce livre courageux, qui lui-même nous impose en conséquent le retour à la plaine, où le peuple élu, — et l'autre, lui aussi racheté — attendent l'eau fraîche qui étanche leur soif.

PAUL DONCŒUR, S. J.

La Nouvelle Liturgie de l'Église réformée de France[1]

La plupart des paroisses réformées françaises ont utilisé jusque vers l'année 1948 une liturgie qui datait de 1896 et qui se ressentait évidemment du style et de la mentalité de cette époque, lointaine désormais à nos yeux : nos « Manuels paroissiaux » catholiques avaient des formules de prière du prône ou des « amendes honorables » de même facture. Le renouveau liturgique qui se manifeste chez nos frères Réformés a exigé une révision complète, dont nous avons le résultat sous la forme d'un volume de 256 pages in-8°, intitulé *Liturgie*, édité chez Berger-Levrault en 1955. Dix ans de travail environ ont occupé une commission, composée de pasteurs et de fidèles (je relève le nom de Suzanne de Dietrich); certains projets, imprimés au préalable dans une forme provisoire ont pu recevoir les amendements que seul l'usage suggère : c'est ainsi que le Culte dominical en est à sa troisième édition, définitive cette fois et officielle — c'est même la première fois depuis Calvin que l'Église Réformée de France a une liturgie adoptée sur le plan national. En revanche, les autres actes liturgiques, dits « Cultes spéciaux » qui occupent la seconde partie du livre, demeurent à l'état de «projets », c'est-à-dire qu'ils ne sont pas encore approuvés officiellement; ce sont d'une part : 1) le culte liturgique de la Sainte Cène — en dehors de l'assemblée dominicale; 2) la « Réformation »; 3) la « Fête Nationale »; 4) le « culte d'offrande »; 5) le mariage, qui avaient fait l'objet d'une publication provisoire; et, d'autre part : 1) des célébrations pour le dimanche soir, la veille de Noël, la semaine sainte, le soir de Pâques; 2) des schémas pour la prière du matin et du soir; 3) le baptême des enfants; 4) la sépulture; 5) la dédicace d'une église; 6) l'installation des Conseils d'Église. Il reste encore à publier : le lectionnaire, le baptême des adultes; la confirmation (le synode d'Amiens 1953 s'est prononcé pour ce terme et a décidé que la confirmation comporterait un rite individuel avec imposition des mains); la consécration ou ordination des pasteurs; la « Réception dans l'Église d'un nouveau membre ». A ma connaissance, il n'a pas été

1. Église réformée de France, *Liturgie*, Éditions Berger-Levrault, Paris, 1955, 256 pp.

question de reprendre la liturgie de la « Visitation des malades » abandonnée en 1896, mais il y a, à l'étude, un projet de communion des malades à domicile.

Quand on compare le Culte dominical actuel avec celui de 1896, on peut mesurer le chemin parcouru en soixante ans. Chose étonnante pour nous catholiques, le culte dominical protestant ne comportait pas régulièrement de célébration de la Cène : en répudiant les messes où seul le célébrant communiait, et malgré les vœux des Réformateurs, la Réforme avait été impuissante à rétablir la communion fréquente. Désormais, la Cène fait partie de la liturgie de chaque dimanche, et il devient plus facile de comparer celle-ci avec les liturgies catholiques. Ce n'est d'ailleurs pas le seul point où se dessine un rapprochement : aux « actes » et « prières » du XIX^e^ siècle sont substituées des formules plus traditionnelles (on reconnaît sous la traduction certains textes des sacramentaires romains ou des liturgies orientales); les cantiques cèdent volontiers la place aux psaumes; enfin l'année liturgique a reçu un grand développement — en particulier sous le titre d' « Adoration » est proposé au début de la célébration, l'équivalent d'un Introït pour chaque semaine.

En écrivant le mot d'Introït, je sens cependant vivement tout ce qu'il y a de différences profondes, du seul point de vue des structures liturgiques, avec l'*Ordo missae* : cet introït, par exemple, n'est pas un chant de procession, mais un chant de méditation. Car le culte de l'Église Réformée ne connaît qu'un seul déplacement, celui de la communion, encore se fait-il sans chant et de façon discontinue, les fidèles venant par « tablées » successives. Autre remarque générale : il n'y a que très rarement un vrai dialogue entre l'officiant et l'assemblée : au salut du début (d'une très belle facture biblique, semblable aux saluts de la liturgie byzantine), personne ne répond; les *Amen* sont dits par l'officiant lui-même; la préface commence par cette seule formule : « Élevons nos cœurs vers le Seigneur », sans la réponse traditionelle ni l'invitation « Rendons grâces au Seigneur notre Dieu ». Sans doute la commission a jugé prématuré un tel retour aux sources : pourtant, de ci, de là, l'assemblée est invitée à intervenir, par exemple à l'une des litanies diaconales de la prière d'intercession : « Seigneur, exauce-nous. » D'autre part, les chants sont conçus assez souvent comme réponse à l'officiant, par exemple après les lectures, et surtout la doxologie du Notre Père.

Les lectures bibliques n'ouvrent pas le service liturgique. Elles sont précédées d'une première partie qui n'a pas son correspondant direct dans la tradition antérieure à la Réforme, et qui comprend : 1) la proclamation de la Loi de Dieu — le formulaire actuel prévoit heureusement une place plus large au Sermon sur la montagne et aux Épîtres; mais n'est-ce pas la lecture continue du Nouveau Testament qui devrait, à longueur d'année, assurer cette proclamation ? 2) la confession générale des péchés, suivie d'une « Déclaration du pardon » à laquelle répond un chant d'action de grâces; 3) la confession de la foi. La confession des péchés trouve bien une place

au début de notre liturgie romaine, mais elle y demeure un rite privé du célébrant et de ses ministres, l'expression publique de notre condition de pécheurs étant reprise par l'ensemble du formulaire tout au long de la célébration; on se rappellera que, dans la théologie protestante, il ne peut y avoir place pour une absolution au sens sacramentel du terme, mais seulement pour une parole de foi qui rappelle que le Christ a pardonné. Quoi qu'il en soit, les formulaires proposés témoignent d'un bel effort de simplicité biblique : on s'éloignera de plus en plus des « Apologies » que la liturgie catholique a délaissées pour sa part depuis longtemps. Quant à la confession de la foi, ne gagnerait-elle pas à être reportée après les Lectures et la Prédication ? Elle soulignerait alors son caractère foncier de réponse à Dieu qui a parlé le premier. Remarquons le choix qui est proposé, à côté des Symboles des Apôtres et de Nicée-Constantinople, d'autres professions de foi : la formule unique, sue par cœur, et dite unanimement, n'a-t-elle pas pourtant plus d'avantages ?

Les lectures sont précédées d'une prière pour demander à Dieu l'intelligence de la Parole. Elles sont proclamées par l'officiant, non par des lecteurs, elles ne sont pas séparées par un psaume graduel : le psaume ne vient qu'ensuite, entre les lectures et la prédication. Le système des péricopes n'ayant pas été encore révisé, je noterai seulement que l'usage semble être de deux lectures, une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament. Lorsque la lecture du Nouveau Testament est tirée de l'Évangile, il ne paraît pas qu'elle comporte un cérémonial ou des attitudes différentes.

Après la prédication et les annonces, a lieu la quête. Avant la fin de cette « liturgie des catéchumènes » se placerait la célébration éventuelle des baptêmes. Puis vient la prière d'intercession, restauration de l'ancienne *oratio fidelium* de toutes les liturgies; plusieurs formulaires y sont proposés, on ne s'étonnera pas que nos préférences aillent au second d'entre eux, véritable litanie diaconale. Le *Pater* termine cette prière.

La troisième partie est constituée par la Cène. En même temps qu'on lui a redonné sa place hebdomadaire normale, on a modifié complètement sa liturgie dans un sens qui nous paraît excellent. Dans le formulaire de 1896, la communion était entourée de longues exhortations et de prières : la première d'entre elles commençait ainsi : « Écoutez, mes frères, de quelle manière notre Seigneur Jésus-Christ a institué la sainte Cène »; suivait alors le texte 1 Cor., 11. Désormais le service commence par la Préface et le *Sanctus* (les fêtes comportent des préfaces propres de très bonne facture et de style très liturgique). Le récit de l'Institution annoncé par la belle formule syriaque « que toute créature fasse silence devant le Seigneur » est écoutée par l'assemblée à genoux ou inclinée. Il n'y a pas d'anamnèse proprement dite. Le chant d'une paraphrase de l'*Agnus Dei* est la réponse de l'assemblée. Les prières avant la communion sont désormais très sobres, de même l'action de grâces. On notera une formule d'épiclèse, la prière de la Didachè, le *Per quem haec omnia.*

Une quatrième partie, très brève, s'insère avant le renvoi. Elle

compte une exhortation (on y remarquera la présence éventuelle des Béatitudes chères à la liturgie byzantine), et la bénédiction de l'assemblée par l'officiant, mains étendues.

Je ne puis, à regret, commenter l'ensemble des cérémonies que comporte ce recueil. Une remarque placée en tête des services funèbres nous rappelle que, dans la perspective de la Réforme, ils sont faits pour les vivants, non pour les morts. S'il est vrai aussi pour nous catholiques, que « l'Église entoure de sa sympathie les familles en deuil et annonce l'Évangile de la résurrection », les funérailles nous sont l'occasion d'entourer le corps du défunt de la prière de l'Église. Les psaumes — pourquoi sont-ils absents du rituel protestant des obsèques ? — sont chantés par nous *in persona defuncti*.

Le mariage est une syntaxe aliturgique, c'est-à-dire sans eucharistie. Les consentements sont evprimés selon un beau formulaire, traditionnel dans les rituels français du XV^e^ siècle. La place des lectures bibliques me paraît là un peu restreinte : il est vrai qu'il y a la remise de la Bible elle-même aux époux. On met en garde contre les chants passe-partout des soprani à gages, en particulier « des chants à paroles latines qui n'auraient de sens que dans une messe romaine »; hélas ! s'ils y avaient seulement leur sens !

Pour le baptême des enfants, on rappelle le principe : « il devra normalement être administré dans une assemblée de l'Église. » S'il ne peut être célébré à sa place normale dans la liturgie dominicale, la présence de l'Église devra être marquée, et certains éléments du culte devront l'entourer. A mon avis, c'est cependant le sacrement de baptême qui a bénéficié le moins du renouveau liturgique que j'ai essayé de décrire : la raison en est sans doute que le baptême des adultes est la norme liturgique, or celui-ci n'a pas encore fait l'objet des travaux de la commission. En particulier, l'absence de proclamation de la foi (*traditio symboli*) m'est assez sensible, saint Augustin nous ayant expliqué que l'Église devait prêter son cœur et sa bouche aux petits catéchumènes.

Du moins nous devons nous réjouir du souffle profond de rénovation qui anime l'Église Réformée de France et lui fait retrouver tant de valeurs que la tradition des divines liturgies nous a léguées. *Dum omni modo... Christus annuntietur, et in hoc gaudeo.*

Aimé-Georges MARTIMORT.

Famille. Virginité

Henri Oster : *Le chant du foyer, esprit et forme d'une liturgie familiale*. Éd. Alsatia, Colmar-Paris, 1953, 76 pages.

Ce cahier consacré spécialement au mariage nous fournit l'occasion de réparer un oubli commis au détriment de notre ami, M. le curé Oster (dont *Le grand Dessein de Dieu...*, épuisé, est réédité ces jours-ci, au Cerf, dans « l'Esprit liturgique »).

L'expression de « liturgie familiale » est critiquable si l'on prend la famille comme une société imparfaite, et la liturgie comme un cérémonial d'Église. Mais M. Oster dépasse ces notions trop extérieures. Il montre dans le sacrement de mariage un cas privilégié du sacerdoce des baptisés; dans le foyer une véritable petite Église (*ecclesiola*); dans la liturgie, selon *Mediator Dei*, l'œuvre sacerdotale du Christ célébrée dans et par son Église. Ainsi toute la vie du foyer, dans ses manifestations apparemment les plus purement humaines, revêt une valeur liturgique.

Après avoir établi ces bases solides et amples pour une spiritualité conjugale non pas psychologique et moralisante, mais ontologique, l'auteur multiplie les suggestions pour que des pratiques liturgiques, au sens le plus courant du mot, fassent du foyer chrétien une école du sens religieux et cultuel. Cette deuxième partie, moins altière que la première, en découle et lui doit précisément de ne pas être un simple recueil de recettes.

A.-M. R.

Jean Viollet : *Orientations de Pastorale familiale*. Éditions Familiales de France, Paris, 1955.

Les Éditions Familiales de France publient sous la signature du regretté chanoine Viollet et d'un certain nombre de ses collaborateurs un ensemble d'études consacrées à la Pastorale familiale. L'une d'elles traite de *Pastorale familiale et liturgie*. Nous tenons à en signaler la qualité. Son auteur, M. André Merlaud, définit d'abord clairement ce qu'il faut entendre par *liturgie familiale*, car l'expression couvre une certaine ambiguïté, la liturgie se référant au culte public de l'Église. La formule « signifie littéralement un mode de vie chrétienne, étayé, nourri par la liturgie même de l'Église, ou, si l'on veut, la vie de l'Église vécue au foyer, comme un prolongement, un épanouissement spirituel du mariage. Elle peut signifier également, au sens large, la mise en valeur des rites, des sacramentaux et des bénédictions propres à éveiller ou à entretenir dans une famille le caractère

sacré de sa vocation » (p. 169). Après avoir posé les jalons théologiques de la liturgie au foyer qui est comme un microcosme de l'Église universelle — le terme *ecclesiola* est chez les Pères — l'auteur étudie les diverses expressions du culte familial : la prière des époux et, à certains jours, celle de toute la famille, la célébration de l'année liturgique et des grands événements de la famille : baptêmes, confirmations, premières communions, fiançailles, mariages, décès, anniversaires... « Aucun événement qui intéresse l'amour des époux ne trouve sa célébration en dehors de l'Église. C'est en elle qu'ils s'aiment, en elle qu'ils exultent, en elle qu'ils cherchent la perfection de leur engagement et de leur mission » (p. 183).

P. J.

Joseph-Marie Perrin : *La virginité chrétienne.* Desclée de Brouwer, Paris, 1955; 240 p.

La belle étude que le R. P. Perrin consacre à la virginité chrétienne n'intéresserait pas directement le liturgiste, si elle ne comportait en appendice la traduction intégrale de l'Ordo de la consécration des vierges au Pontifical romain. Nous avons déjà signalé l'important travail critique publié par M. le professeur R. Metz sur cet Ordo (*La consécration des vierges dans l'Église romaine*, voir *La Maison-Dieu*, 41, p. 166), mais nul ne nous en avait encore donné une traduction moderne. On sait l'effort qui est tenté actuellement pour remettre en valeur l'usage liturgique du rite romain de la consécration des vierges, tombé en désuétude au XV^e^ siècle et restauré en 1868 par Dom Guéranger pour les moniales de Solesmes. La Constitution Apostolique *Sponsa Christi* (1950) encourage indirectement toutes les communautés de moniales, qui ne l'auraient pas encore fait, à reprendre ce rite solennel, qu'elle considère comme « un des plus beaux monuments de la liturgie ancienne »; et l'Encyclique *Sacra Virginitas* (1954) — dont on trouvera le texte intégral dans le livre que nous présentons — en cite à plusieurs reprises le texte comme lieu théologique par excellence de la virginité consacrée. On aimera surtout à se reporter à la prière consécratoire qui est très vraisemblablement l'œuvre de saint Léon. Sa traduction ne manquait pas de difficultés; elle constitue une réussite. Souhaitons une très large diffusion de l'ouvrage dans les communautés religieuses. Plus d'une congrégation gagnerait à réviser son cérémonial de prise d'habit ou de profession en fonction du rituel de l'antique *Velatio virginum* : le Mystère des Noces de la Vierge consacrée avec le Christ est autrement riche de valeur théologale que le drap mortuaire ou les couronnes d'épines qui faussent encore le sens de la profession religieuse dans tant de coutumiers des derniers siècles.

P. J.

Bréviaire, Offices, Psautier

1. *Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum cum nova versione psalterii Pii Papae auctoritate edita.* Quinta editio post typicam. Cité du Vatican, 1956; un seul volume in-12, 2076 p.

2. *Petit Office de la Bienheureuse Vierge Marie*, édition amplifiée. Marietti, Rome, 1955; pour la France, Lethielleux, éditeurs; 498 p.

3. A.-M. Henry : *Bréviaire de poche.* Lettre-Préface de S. Exc. Mgr Suenens. Paris, Éd. du Cerf, 1956; 424 p.

4. *Le Psautier de la « Bible de Jérusalem ».* Édition spéciale avec typographie rythmique pour le chant et la prière vocale et notes sur chaque Psaume. Paris, Éd. du Cerf, 1955; 2 vol. de 336 p. chacun.

5. M.-F. Moos, o.p. : *Les Psaumes, prière des chrétiens*, traduction nouvelle des Psaumes et des Cantiques, suivie des notes et d'un lexique. Préface de S. Exc. Mgr Terrier. Paris, Éd. Ouvrières, 1956; 390 p.

6. *Les Psaumes*, traduits et présentés par André Chouraqui. Coll. Sinaï, Paris, Presses Universitaires de France, 1956; 350 p.

7. Dom François Vandenbroucke, moine du Mont César : *Les Psaumes et le Christ.* Louvain, Centre liturgique de l'Abbaye du Mont César, 1955; 108 p.

1. La dernière édition typique du Bréviaire romain, approuvée le 25 mars 1914 après les réformes de saint Pie X, était constituée à la fois par un seul volume publié au Vatican et par les quatre volumes correspondant aux quatre saisons publiés par Pustet. La typographie vaticane avait donné, en 1948, une *nova typica* en quatre volumes. Elle vient de sortir, dans une belle présentation, une nouvelle édition du Bréviaire en un seul volume (*totum*) qui est la cinquième *post typicam* (la quatrième datait de 1928).

Cette nouvelle édition, comme celle de 1948, ne porte plus les noms de saint Pie V et de saint Pie X, qui étaient en tête de la *typica* de 1914; par contre, elle comporte l'usage exclusif du nouveau Psautier, bien que celui-ci n'ait jamais été imposé officiellement. Si elle a reçu les modifications apportées par la nouvelle Semaine sainte et les offices récents (saint Joseph Travailleur, Marie-Reine, saint Pie X), elle ne présente aucun changement dans les rubriques, conformément au décret *Nostra hac aetate* du 23 mars 1955.

Nous sommes vraisemblablement en présence de la dernière édition du Bréviaire romain du Concile de Trente. A ce titre elle fera le bonheur des bouquinistes dans deux ou trois siècles.

2. Les Pères Bénédictins du Mont César viennent de traduire en français l'édition amplifiée du Petit Office de la Très Sainte Vierge établie par le R. P. Bea. Le volume s'ouvre sur une lettre de S. S. Pie XII à la Supérieure générale des Sœurs de la Sainte-Croix de Menzingen, à l'intention desquelles a d'abord été préparée cette nouvelle édition. Le Souverain Pontife rappelle l'importance de la récitation des Heures de la Vierge comme hommage rendu à la Maternité divine de Marie, et l'avantage qu'elle présente « d'unir intimement les âmes à la vie liturgique de l'Église et à la récitation par les prêtres des heures canoniales ». C'est précisément pour « mettre davantage cet office en rapport avec les temps liturgiques et avec les fêtes » et faire « participer plus pleinement ceux qui le récitent à la vie liturgique de l'Église » que le pape en approuve une édition amplifiée.

La psalmodie des Heures, ainsi que l'hymnologie (sauf au temps de la Passion), ne reçoivent dans ce nouvel office aucune modification; elles demeurent invariables au long de l'année. Par contre, antiennes, versets, lectures de matines et répons, oraisons varient selon les temps liturgiques (Avent, Noël, Carême, Passion, Pâques et Pentecôte). Le choix des textes semble heureux, sauf peut-être celui des lectures : comment justifier par exemple le récit de la Visitation tronqué de tout ce qui en constitue proprement le mystère? (p. 214). En dehors des temps liturgiques, les grandes fêtes de l'année et les solennités mariales conservent leurs collectes propres avec les antiennes du *Benedictus* et du *Magnificat*. On a prévu enfin pour les jours saints un ordo adapté à celui du grand office. La récitation de l'office de la Vierge entre ainsi d'une manière plus intime dans le courant de la prière de l'Église. Elle peut se nourrir de toute la sève de la vie liturgique, de la grâce propre attachée au déroulement dans le temps du Mystère du salut.

Malheureusement, l'édition de ce *Parvum Officium* est antérieure au décret sur la simplification des rubriques. Un travail d'aménagement va s'imposer. C'est ainsi que l'effort apporté pour renouveler le texte des suffrages des saints selon les temps liturgiques s'avère désormais inutile. Dans la perspective d'une nouvelle édition, nous aimerions à émettre un vœu : les belles antiennes *Petrus Apostolus* et *Gloriosi Principes terrae* du 6 juillet vont disparaître du Bréviaire romain avec l'octave des saints Apôtres; ne pourraient-elles trouver place au petit Office pour le 29 juin? Signalons également l'erreur qui a relégué la fête de Notre-Dame de Lourdes au Propre de France (p. 485), alors qu'elle appartient depuis 1907 au Calendrier de l'Église universelle.

PIERRE JOUNEL.

3. Le P. HENRY, après avoir donné un *Bréviaire des Fidèles* dont on sait le succès, produit un *Bréviaire de poche*, qui mérite ce nom par sa minceur, son petit format et sa reliure souple. On n'y trouve pas tous les psaumes, bien sûr, mais ceux qui ont été retenus sont particulièrement importants. Les homélies offrent les plus beaux passages des Pères. Le sanctoral contient la collecte de chaque saint, et pour les fêtes les plus importantes, une homélie. Si réduit qu'il soit,

ce bréviaire constitue donc une initiation à une prière vraiment nourrissante et formatrice. Souhaitons que ses usagers y puisent le désir d'une association plus étroite à la prière authentique de l'Église. Mais peut-être aussi cet office d'où est exclue toute prière inutile, tout organe-témoin archaïque constituera-t-il à sa manière, qui est modeste, à une réforme du grand Bréviaire dans le sens de l'authenticité, ce que tout le monde désire.

4. Ce Psautier se distingue à plusieurs titres du fascicule de la Bible de Jérusalem, dont pourtant il reproduit la traduction. Tout d'abord, en raison de son utilisation non pas exégétique, mais liturgique, on a éliminé ici, au profit de leur transcription chrétienne les termes hébreux tels que Yahvé, Schéol, etc. De plus, la présentation typographique avec ses italiques et ses barres verticales permet de *chanter* ces psaumes selon des procédés qui n'ont pas besoin d'être présentés. Le premier volume contient uniquement le texte des psaumes, dans l'ordre numérique, et cinq cantiques (les deux cantiques de Daniel, le *Magnificat*, le *Benedictus* et le *Nunc Dimittis*). On regrette seulement de ne pas trouver commodément dans ce volume la série des doxologies à utiliser selon les divers cas. Le deuxième volume, auquel le P. Didier Rimaud a apporté une importante collaboration, donne un commentaire très précieux, ou plus exactement il fournit, à celui qui veut travailler, les éléments fondamentaux de ce commentaire. Très justement, les auteurs n'ont pas voulu donner des élévations ou des considérations idéologiques. Ils ont avant tout insisté sur le genre littéraire du psaume, sur son vocabulaire (Mallarmé disait qu'on ne fait pas un poème avec des idées, mais avec des *mots*, et ici les mots sont inspirés), sur son utilisation dans la prière chrétienne. Il faut signaler aussi, dans ce deuxième volume, d'une inépuisable richesse, une introduction donnant tous les textes de psaumes utilisés dans le Nouveau Testament, des indications pour la technique et la psalmodie (les modèles musicaux auraient peut-être été mieux placés dans le premier tome), enfin une très riche série de tables et d'index.

Il est difficile de dire à quel point l'instrument qui nous est ainsi proposé nous invite à assimiler par nous-mêmes les psaumes, en nous mettant en contact direct avec eux, bien loin de nous imposer une interprétation étrangère et préfabriquée qui demanderait un premier effort d'assimilation et qui risquerait de nous éloigner du psaume : jamais, au contraire, ils n'ont été plus proches, plus nus, plus éclairés, qu'ils ne le sont ici.

5. L'ouvrage du P. Moos demande moins d'efforts. Il contient une introduction et des notes qui se veulent plus pédagogiques. J'avoue que dans son introduction je n'ai pu comprendre ce que signifiait un titre annonçant une « pluralité des sens littéraux » (p. xviii), qui m'a semblé démentie par le texte subséquent. Quant aux notes elles sont d'une importance curieusement inégale : par exemple le Psaume 84 n'a droit qu'à quelques lignes, tandis que le Psaume 86 est gratifié de deux pages. Parfois aussi ces notes soulignent des

problèmes de critique textuelle qui ne peuvent guère intéresser le public visé; ou bien elles insistent sur des questions de datation auxquelles l'Introduction aurait dû donner un cadre général. Quant à la traduction, si elle n'obéit pas à des principes aussi rigoureux que celle de la Bible de Jérusalem, si, surtout elle ne semble pas se préoccuper autant de garder la rythmique, elle est pleine de qualités : simple, claire, coulante et surtout parfaitement homogène. J'entends par là qu'elle ne passe pas brusquement de la familiarité au ton guindé, ou de l'exactitude servile à la paraphrase ou au délayage. C'est là un mérite bien rare dans les traductions bibliques.

6. Au contraire, la traduction de M. Chouraqui est bien décevante à ce point de vue. Dans sa version, les psaumes nous semblent à la fois décolorés et distendus. C'est d'autant plus dommage que nous étions mis en goût par une introduction d'un lyrisme, d'une ferveur, d'un mouvement vraiment magnifiques. Faut-il souligner que les résonances chrétiennes en sont absentes ?

7. Sous un petit nombre de pages, le R. P. Vandenbroucke nous fournit de très bonnes bases pour le commentaire des Psaumes. Il s'inspire notamment des vues de B. Fisher (cf. *La Maison-Dieu*, 27), mais en les mettant, de façon simple et juste, à la portée de tous. Après une étude générale des principes de christianisation des psaumes, l'auteur les met en œuvre dans de courtes notices particulières. La christianisation de chaque psaume est faite avec souplesse : rien ne serait plus redoutable, plus antipoétique en ce domaine, que l'esprit de système. Nous avons donc ici une excellente esquisse et déjà très utile de ce que pourrait être un commentaire liturgique des psaumes. Mais il reste encore à faire...

A.-M. Roguet.

Catéchisme

Françoise Derkenne : *La vie et la joie au catéchisme*, 1re année, nouvelle série. Avant-propos de H. Le Sourd, curé de Saint-Sulpice. Éditions de Gigord, Paris, 1956, LVI-328 pages.

Depuis 1950, Mlle Derkenne assume les fonctions de chef de travaux pratiques à l'école d'application (enfance) de l'Institut supérieur catéchétique, sur la paroisse Saint-Sulpice. Les fiches « Vérité et Vie » en ayant ces dernières années publié les grandes lignes, beaucoup ont pu se faire une idée de l'élaboration du programme progressif pour les sept-douze ans qui s'y poursuit de façon très active et réaliste. Mais il s'agit de bien davantage que d'élaborer un programme, fût-il progressif, biblique, liturgique, etc. : un gros effort est tenté pour

atteindre l'enfant dans sa vie réelle, pour insérer le catéchisme dans la pastorale paroissiale.

Ce livre expose dans le détail le contenu de l'année des neuf-dix ans (dite première année). Il n'a rien d'une construction intellectuelle en chambre; il a été longuement vécu, expérimenté, sans cesse remis en chantier.

« Nous avons voulu, avant de mettre les enfants en contact avec les mots du catéchisme national, les faire d'abord entrer en relations vivantes avec les personnes et les réalités dont ces mots parlent.

« Par exemple, avant de donner aux enfants la définition du mot « Dieu » et d'expliquer l'un après l'autre les divers attributs de Dieu, nous les entraînons d'abord à se faire tout petits en face de Dieu, à l'adorer, à lui rendre compte de nos actes. Au lieu de leur donner d'abord la définition du mot « sacrement », nous les entraînons à écouter la Parole de Dieu et à lui rendre gloire chaque semaine, dans une séance d'initiation eucharistique; nous leur apprenons à se confesser, nous les faisons assister activement à un baptême. C'est seulement lorsqu'ils ont l'expérience des différents signes sacrés, institués par Jésus-Christ pour nous sanctifier, que nous leur donnons en troisième année la définition et le mot qui convient à tous ces signes » (p. IX).

Bien entendu, le plan suivi ne saurait être celui du catéchisme national (logique rationnelle), mais celui de la liturgie (logique vitale).

Chaque semaine, une seule idée doctrinale nouvelle est donnée aux enfants; elle est exploitée sous trois formes : séance de travail du jeudi matin avec enseignement doctrinal et activités d'assimilation et d'expression; initiation liturgique progressive (séance du dimanche matin); insertion dans la vie quotidienne (réunions par petits groupes de quartier dans des foyers catéchistes un soir par semaine après l'école).

Nous ne saurions résumer ici les idées maîtresses de cette pédagogie religieuse. Signalons plutôt au lecteur la richesse de l'Introduction dans laquelle, en une cinquantaine de pages, Mlle Derkenne décrit la méthode, répond aux questions qu'elle soulève, met en garde contre les fausses interprétations ou les utilisations paresseuses. Seuls pourront s'étonner, devant le soin minutieux apporté à prévoir certains détails d'ordre apparemment matériel, ceux à qui échappe l'importance du cadre, du climat dans l'éducation des enfants. Il ne s'agit pas de « petits trucs » en tout cela, pas plus que lorsqu'il est question de séances d'initiation eucharistique, ou du témoignage des mamans catéchistes : ne cessent de commander les exigences d'une éducation « selon l'esprit » et d'une sincérité totale vis-à-vis de soi-même et des enfants...

Semaine après semaine, le programme de cette « première année » nous est présenté de façon remarquablement claire et précise, tant dans son aspect de formation doctrinale que dans celui de l'insertion vitale, ou qu'en ce qui regarde les séances d'initiation eucharistique. Disons, en deux mots, que le premier trimestre est tout entier consacré à l'éducation du sens de Dieu, le deuxième trimestre au

sens de Jésus Fils du Père, et le troisième au sens de l'Église vue comme la Bergerie du Bon Pasteur. Chaque séance est décrite en détail dans sa préparation, son déroulement (causerie, prière, leçon à apprendre, travail écrit, célébration...).

Le programme du deuxième trimestre (découverte de Jésus) commence par la scène de la Transfiguration. D'aucuns, ces temps derniers, ont cru devoir instaurer un procès à l'encontre de ce qu'ils estiment tendance dangereuse à minimiser l'aspect « historique » du Christ au profit de son caractère « glorieux ». La querelle est parfaitement vaine et le débat hors de saison s'il s'agit du présent ouvrage. « C'est en même temps avec le *Christ historique* et avec le *Christ glorieux vivant actuellement* que nous essayons de mettre les enfants en contact » (p. 92). Une lecture attentive montre assez que ce n'est pas là pure déclaration de principe. La Transfiguration où Jésus est révélé dans sa gloire est *aussi* un événement historique, comme son incarnation, ses miracles, sa mort et sa résurrection; et les faire valoir en catéchèse dans leur portée de mystères actuels, non seulement ne revient pas à nier, mais implique de façon absolue, leur réalité d'événements survenus dans notre histoire...

Ce qui sauve Mlle Derkenne des excès contraires d'une présentation purement « historique » de Jésus ou d'une catéchèse du seul Christ glorieux sans enracinement historique, c'est le parti décidé qu'elle prend de faire son catéchisme dans une perspective *très liturgique*. Christ glorieux ou Christ historique? La question est vaine... Que fait l'Église dans sa liturgie? Elle proclame l'Évangile et réalise la présence du Ressuscité; elle nous présente à la fois le Jésus de l'Histoire du salut et le Seigneur de gloire actuellement en acte au milieu de nous et qui va revenir. « Vivre avec le Christ, au cours de l'année liturgique, ne sera pas seulement pour les enfants, évoquer des événements, fêter une suite d'anniversaires, mais entrer en relation avec quelqu'un de vivant qui veut nous introduire dans des mystères » (p. 92).

De même, se trouve dépassée la fausse problématique à laquelle on pourrait être tenté de s'attarder : « Catéchèse théocentrique ou christocentrique? » Dans « La vie et la joie » nous constatons que les enfants sont mis d'emblée en relations vitales avec le Père *par* et *avec* le Fils : catéchèse à la fois théocentrique et christocentrique, sans choix possible, parce que fidèle à l'ordre de l'économie du salut.

Il convient d'attirer l'attention sur les vingt-cinq séances d'initiation à la messe, dont le plan d'ensemble et la structure représentent sans nul doute un progrès très net par rapport à certains essais méritants entrepris ces dernières années dans ce domaine. Comme le demande le *Directoire pour la pastorale de la Messe* (n° 255), cette initiation évite avec soin tout ce qui pourrait la faire confondre avec la messe; elle introduit vraiment à la messe et ne constitue pas une « paraliturgie » indépendante; elle tient compte au maximum de la psychologie de l'enfant.

Trois livrets destinés à l'élève contiennent les textes à mémoriser pour chaque leçon (textes bibliques, prières...) et les travaux écrits à réaliser.

Issu, non de la spéculation, mais de la pratique sans cesse attentive et réfléchie, ce livre porte la marque des circonstances concrètes de son élaboration : utilisé en d'autres lieux, dans un contexte différent, il requiert de la part des catéchistes un sérieux effort de mise en œuvre. Il est tout le contraire d'un recueil de recettes-miracles qu'il suffirait d'appliquer. La préparation du catéchisme sera toujours très onéreuse, demandera toujours beaucoup de temps, même si grâce à une aide de ce genre elle s'effectue avec moins d'hésitation et plus de cœur... « L'effort auquel convie ce livre est exigeant... de plus en plus exigeant... Ce qui pèse n'est pas ce qui est lourd, mais ce dont on doit craindre que le poids soit inutile. Année par année, nous avons pu constater ici l'utilité, la vérité de notre recherche » (H. Le Sourd, Avant-Propos).

Recommandons-le donc vivement aux catéchistes des neuf-dix ans. Étant entendu, d'ailleurs, — ainsi que l'auteur l'envisage (p. xv) — qu'on pourrait en étaler l'usage sur deux ans et choisir à cette fin un certain nombre de leçons pour les enfants de huit-neuf ans, chacune d'elles étant exploitée pendant deux ou trois semaines à l'aide des nombreuses activités proposées. Dans le cadre scolaire, c'est à la classe de huitième (Cours moyen première année) que ce programme conviendra le mieux — ou aux classes de huitième et de neuvième (Cours élémentaire deuxième année) dans le cas d'un étalement sur deux années.

P. Babin et J. Servel, o.m.i. : *Jusqu'à son retour*. Documents pour enseignement catéchistique. Édition du Chalet, Lyon, 1957; 32 pages, 105 fr.

Dans notre précédente chronique catéchistique (*La Maison-Dieu*, 46, p. 164) nous avons signalé la publication des deux albums sur l'Ancien Testament et la vie de Jésus-Christ. Un troisième recueil de documents photographiques a paru depuis, relatif à l'histoire de l'Église. Les titres de ces trois bons instruments pédagogiques (*En marche vers le Christ*, *Le Christ est venu*, *Jusqu'à son retour*) rappellent quelle place centrale doit occuper le Christ dans l'exposé catéchétique de l'Histoire du Salut.

Le cheminement de l'Église est jalonné par ses saints : l'enfant de douze ans trouvera dans l'album *Jusqu'à son retour* des images en hélio deux couleurs sur la vie d'une quinzaine de grands personnages; il s'en servira pour illustrer ses propres cahiers; des textes choisis lui sont également proposés.

Groupe de professeurs des Écoles Chevreul, sous la direction du R. P. Baumgartner, s.j. : *L'Église*, l'Histoire du Salut. Programme national : classe de seconde, troisième édition entièrement refondue. P. Lethielleux, éditeur, Paris, 1955, 392 pages, avec huit héliogravures hors texte.

La solidité d'un tel ouvrage scolaire est à noter; il est rare, à ce niveau, de rencontrer une présentation de l'Église aussi satisfaisante

par son équilibre et sa richesse de vie. Non peut-être que l'allure extérieure en soit attrayante (les huit hélios bleu sombre sont bien choisies, mais ne parviennent pas à égayer l'ensemble plutôt sévère) ou que l'adaptation pédagogique puisse pleinement convenir aux exigences de la moyenne des adolescents de seconde (la richesse plantureuse des chapitres ne laisse plus d'espace pour des suggestions de travaux personnels, de recherches, de prière, de lecture, etc. : c'eût été pourtant bien accueilli); mais, de préférence à bien d'autres, ce traité est à recommander aux adultes moyennement cultivés pour la formation d'un authentique sens de l'Église.

Il tient la promesse de son sous-titre : « L'histoire du salut »; la perspective d'ensemble, l'ordonnance des chapitres sont résolument bibliques. C'est une vraie synthèse dynamique du mystère chrétien qui nous est offerte : depuis la création et la chute, jusqu'à la Parousie, le tout dominé et expliqué par la Personne de Jésus-Christ Sauveur.

Soulignons au passage quelques développements particulièrement réussis — et assez neufs parfois dans ce genre d'ouvrages : la présentation des récits bibliques de la création et de la chute; le parallèle Adam-Jésus; la nature de la Tradition et le rapport Église-Écriture; le développement du dogme dans l'Église; la place du laïcat; la signification de la vie religieuse; le sens de la célébration liturgique dans l'Église en marche; le mystère du salut d'Israël, l'œcuménisme et la recherche de l'unité; la perspective eschatologique, etc.

Marcel Nibault, professeur au Petit Séminaire de Paris : *Le Christ, notre Vie*. Coll. « Notre Foi et Notre Vie », n° 5, dirigée par P. Derumaux. Librairie classique Eugène Belin, Paris, 1956, 351 pages.

Manuel correspondant au programme national de la classe de première.

L'auteur a eu raison de ne pas enfermer son cours dans les étroites limites d'une étude du Christ coupé des relations vivantes qui définissent son mystère : il est médiateur, commencement et fin. Le présent manuel manifeste bien à quel point un enseignement sur le Christ peut et doit conduire à présenter une synthèse très prenante de tout le dogme et de la vie spirituelle.

C'est par une interrogation assez prolongée du fait de l'Église que débute la découverte du Christ : l'Église est « signe », elle constitue le lieu de la rencontre avec Dieu par le Christ. Le dépôt qu'elle ne cesse de transmettre nous renvoie à l'étude de la foi primitive des apôtres : foi au Christ ressuscité, « Seigneur », qui accomplit les promesses et dont le glorieux retour est attendu. De cette prédication orale, nous possédons les vestiges écrits, inspirés et divinement garantis dans le Nouveau Testament. La deuxième partie de l'ouvrage invite à une réflexion sur la Personne du Christ, lumière du monde, chemin de vie. Dieu nous y est révélé dans sa vie trinitaire et son dessein de salut; nous situons dans cette économie, dont le Christ est la clef, les merveilles de la vie nouvelle et des sacrements,

la place de la Vierge Marie, la nature de la vie de foi, le comportement du chrétien dans l'Église, etc.

Le premier chapitre constitue un intéressant essai d'accrochage psychologique à partir des aspirations du grand adolescent. Un tel souci de répondre aux besoins et intérêts de cet âge se retrouve d'ailleurs tout au long des vingt-six chapitres. Pas de « psychologisme » cependant, qui mettrait le Christ au service de l'épanouissement humaniste du moi; le romantisme facile, avec sa prolixité émotionnelle, a été également écarté. Exprimé dans un langage clair, assez dense, c'est un contenu doctrinal très riche qui nous est livré. Dans la première partie spécialement, les nécessaires requêtes du point de vue apologétique (auxquelles il convient de faire droit) ne prennent jamais le pas sur l'aspect propre de « révélation » du mystère et sur une catéchèse de la foi respectueuse de son originalité.

La méthode de l'exposé s'appuie sur l'observation des faits et l'étude consciencieuse des textes : en grande abondance, des passages des Actes, des Épîtres et des Évangiles sont cités et bien mis en relief; de très utiles tableaux, à l'occasion, en permettent l'analyse comparative. Des lectures — tirées d'auteurs anciens ou modernes — accompagnent chaque chapitre, ainsi que des sujets de recherches.

Georgette Dousselin : *La prière des enfants au rythme de l'Église*, tome I. Coll. « Prière et Joie », n° 12. Éditions Fleurus, Paris, 1956, 94 pages.

Abbé Pierre Rodemacq : *Prions chaque jour*. A l'usage des enfants et adolescents. Éditions du Levain, Paris, 1956, 63 pages, plus 6 chants, texte et musique.

1. Ce premier tome de *La prière des enfants au rythme de l'Église* comprend vingt-deux schémas de prières communautaires pour enfants, réparties en trois groupes : le temps de l'Avent (La Route de Noël), le temps du Carême (La Route de Pâques), la neuvaine préparatoire à la Pentecôte (La Route de l'Église).

Les prières sont construites selon un canevas inspiré de la célébration liturgique traditionnelle; elles comportent une orientation d'ensemble, un chant d'ouverture, une courte lecture présentée d'un mot, la réponse priante à la Parole de Dieu (énoncé des intentions, moment de silence, collecte suivie de l'*Amen*) et enfin le chant d'action de grâces de clôture. Le tout peut durer de cinq à dix minutes.

Oraisons et textes bibliques sont empruntés le plus souvent au missel; les enfants sont ainsi préparés à participer à la messe du dimanche suivant de façon intelligente et active. Les chants sont ceux du répertoire en cours de renouvellement depuis quelques années. Les traductions, tirées d'éditions de la Bible et de missels récents, sont bonnes.

2. Il faut signaler aussi la plaquette de M. l'abbé Rodemacq. On

y trouvera un type de prière biblique et liturgique pour chacun des sept jours de la semaine; trois prières par jour sont proposées : le matin, à midi et le soir. Sauf la deuxième prière, simplement faite de quelques lectures bibliques, les autres comportent verset d'introduction, parfois une hymne, un psaume, une oraison, et, pour le soir, un examen de conscience... Chacun des sept jours est placé sous le signe d'une réalité chrétienne. A la fin du livret, quelques chants dont la musique est du P. Deiss.

On pourrait souhaiter, pour les textes bibliques, une traduction plus nerveuse et compréhensible; les illustrations ne sont pas très belles.

Jean Peyrade (textes recueillis et présentés par) : *Gloire au Père. Prières de plein air.* Coll. « Prière et Joie », n° 11. Éditions Fleurus, Paris, 1956, 88 pages.

Ce petit livre veut combler une lacune : permettre au chrétien que la nature attire, de « célébrer Dieu sur un mode majeur », de lui adresser, « dans un beau langage d'homme, un chant allègre de louange ».

« Il ne contient, nous avertit J. Peyrade, que des prières d'Église, simples, directes, viriles, grandes. Prières de plein air qui exaltent l'œuvre de Dieu : psaumes, cantiques bibliques, supplications des premières générations chrétiennes, poèmes des Pères et des saints, hymnes du Bréviaire pour chaque heure du jour. J'ai cru bon d'y ajouter quelques passages des Évangiles où les témoins de la vie de Jésus rapportent les paroles que la vie paysanne et la vie pastorale inspirèrent à notre Maître. »

L'introduction que nous citons, sous le titre « Les Chrétiens dans la nature », indique dans quel esprit une « Prière cosmique » peut et doit entrer dans notre spiritualité. Pour nous, la nature c'est la création; troublée par le péché elle est rachetée par le Christ, signe de Dieu et de sa grâce; sentimentalité, panthéisme, recherche égoïste, vague déisme sans Christ, autant de périls d'une « prière en plein air », dont se garde un tel recueil. La rectitude est assurée par le recours à la tradition véritable de l'Église priante : une cinquantaine de beaux textes.

Campeurs, chrétiens en vacances, animateurs de groupes d'adolescents, trouveront dans l'anthologie de J. Peyrade un instrument commode pour leur vie de prière.

Formation religieuse en Afrique noire. Compte rendu de la Semaine d'études de Léopoldville, 22-27 août 1955. Éditions de Lumen Vitae, Bruxelles, 1956, 430 pages. Cahiers de « Lumen Vitae », n° IX.

On trouvera dans ce gros volume le texte des exposés, communications et échanges de vues de la Semaine d'Études organisée par le Centre documentaire catéchétique de Mayidi et le Centre international de la formation religieuse de Bruxelles.

L'objet de cette session était fort vaste : la formation religieuse, voire humaine, en Afrique noire, depuis le tout-petit jusqu'aux adultes. La première journée étudiait la mentalité africaine en face du christianisme; le deuxième jour : orientations fondamentales de la pédagogie religieuse; le troisième jour : la pédagogie religieuse suivant les âges; les quatrième, cinquième et sixième jours furent consacrés aux problèmes du catéchuménat, de l'enseignement religieux dans les écoles normales, de l'apostolat familial, des retraites et de la prédication dominicale, des mouvements d'Action catholique et groupements divers.

En raison de cette ampleur du champ d'études, on ne peut demander à l'ouvrage rassemblant les travaux d'apporter une lumière nouvelle sur tous les thèmes abordés. Signalons (pp. 102-117) la conférence du P. Hofinger : « Initiation progressive au Mystère du Christ par l'histoire, la liturgie, la doctrine et la vie ». Le P. Hofinger, professeur de dogme et de catéchèse à Manille, plaide en faveur d'une catéchèse centrée sur le Christ, biblique et liturgique, sans pour autant négliger l'aspect doctrinal. Son excellent exposé présente un très grand intérêt pour les catéchistes et les pasteurs de tous les pays.

Jeanne-Marie Dingeon : *Méthode progressive d'enseignement religieux.* 1) A la découverte de Dieu (4-6 ans). 2) Par Jésus, Dieu nous parle (6-7 ans). 3) Vers les sacrements (7-9 ans). Éditions « Le grain de Sénevé », 19, rue de Varenne, Paris-7e, 1956-1957, 21×14, 106 pages. 128 pages, 168 pages.

Devenue secrétaire générale de la F.C.T.P. (Formation Chrétienne des Tout-Petits), Mlle Dingeon a entrepris de mettre au point les anciens programmes de cet organisme, afin de les rendre plus conformes aux progrès survenus dans la pédagogie religieuse des premiers âges et aux orientations officielles de la Commission Nationale de l'Enseignement religieux. Ces orientations ont été d'ailleurs reproduites en tête des deux premiers volumes de l'ouvrage ici recensé, et abondamment citées dans l'introduction du troisième.

La méthode progressive de la F.C.T.P. nouvelle manière, en même temps qu'elle conserve l'apport valable du passé, s'efforce à une meilleure adaptation psychologique : le contenu du message, tout en faisant l'objet d'une distribution plus étalée, n'en est pas moins respecté dans sa profondeur et son authenticité.

Si nous examinons de près l'esprit des nouveaux programmes de la F.C.T.P., nous nous apercevons qu'ils sont d'une très grande richesse. Des enfants des classes maternelles, de onzième, de dixième ou même de neuvième qui seraient formés par une catéchistique pénétrée de cet esprit, recevraient bien davantage que ceux auxquels on fait absorber des tranches de « petit catéchisme » ou d'histoire sainte anecdotique. Sans doute même, pour tels milieux moins chrétiens, les suggestions de la F.C.T.P. visent-elles encore trop haut et requièrent-elles une nouvelle adaptation...

Chacun des trois volumes contient une trentaine de séances décrites

en détail (préparation, accueil, causerie, prière, activités...). Dans les deux premiers surtout on remarquera combien le déroulement des séances est calqué sur les « occasions » que fournit la vie : les saisons, la famille, les fêtes, les temps liturgiques.

La découverte intérieure proposée par les deux premiers tomes est axée sur le sens de Dieu et de Jésus. Dans le troisième, il s'agit des enfants parvenus à l'âge de raison : ce qui nous y est offert ne saurait être en aucun cas — l'auteur prend soin de le déclarer avec insistance — une première année d'initiation catéchistique; les enfants eussent-ils neuf ans, ce programme d'année ne pourrait leur être profitable si les acquisitions des deux volumes précédents n'avaient pas été assurées. L'objectif est alors d'introduire, selon les capacités de cet âge, dans le mystère vécu des sacrements : pénitence (surtout pendant le premier trimestre), baptême (avec le deuxième trimestre), eucharistie (troisième trimestre). Quant à la confirmation, on y prépare aussi, mais de façon plus diffuse — et plus fondamentale : on ne trouvera ici aucune leçon consacrée explicitement à la confirmation ou au Saint-Esprit, mais la troisième Personne de la Sainte-Trinité est souvent nommée, priée surtout, on entre déjà en relation vivante avec elle.

Reproduisons cette utile mise en garde : « On ne considérera pas la *première* confession et la *première* communion comme des buts à atteindre. Mais les attitudes religieuses profondes qui naissent à l'occasion de cette initiation sacramentaire doivent désormais rester permanentes en l'âme de l'enfant... On voudra donc bien voir dans cet ouvrage autre chose qu'une *préparation* aux sacrements, mais une catéchèse tendant à la formation religieuse intégrale de l'enfant parvenu à l'âge de raison » (p. 11).

On remarquera comment l'eucharistie est située au centre de la vie chrétienne; le développement liturgique est respecté, les fêtes rythmant le déroulement du programme. En cela, il s'agit toujours, pour l'auteur, de passer « de l'événement au mystère », les faits historiques de la vie du Christ devenant des actes présents de notre vie dans l'Église.

Dans ces trois volumes Mlle Dingeon met en œuvre une « pédagogie du signe », en même temps qu'une méthode très soucieuse de la psychologie de l'enfant.

A recommander aux catéchistes des tout-petits, aux mamans chrétiennes aussi dont le rôle indispensable est souvent rappelé.

Fr. Vincent Ayel.

Dictionnaire de Droit canonique, fascicules 33, Paris, 1955, et 34, Paris, 1956. *L'Année Canonique*, t. III. Paris, 1956 (Letouzey et Ané).

Le fascicule 33 du *Dictionnaire de Droit canonique* contient au moins deux articles qui intéressent directement nos travaux : une étude sur le droit liturgique de M. Noirot dans laquelle l'auteur, après une étude historique du droit liturgique dans l'Église latine,

donne une synthèse très mûrie de sa pensée sur *les coutumes liturgiques (contra legem) et leurs conditions de légitimité* (col. 563-591). C'est encore M. Noirot qui a rédigé l'article sur les livres liturgiques de l'Église romaine, tandis que le R. P. Raes présente ceux des Églises orientales. On lira également avec intérêt, dans le fascicule 34, les articles sur la *Messe* de R. Naz et sur la *Musique sacrée* de J. Deshusses. Chaque fois que le *Dictionnaire de Droit canonique* aborde les question liturgiques, il le fait avec une compétence qui en fait un excellent instrument de travail.

Nous devons dire la même chose de l'*Année Canonique* (t. III), publiée par la Faculté de Droit canonique de Paris. Si le chapitre passionnant de R. Metz sur le choix des évêques dans les récents concordats (1918-1954) n'intéresse pas immédiatement le liturgiste, celui-ci y trouvera la belle étude de Mgr Michaud intitulée *Langue d'Église et Droit liturgique* avec la *Chronique de Droit liturgique* de M. Noirot, dont *La Maison-Dieu* s'est déjà plu (n° 43) à marquer l'importance.

P. J.

LIVRES REÇUS

Alerte aux baptisés (Paroisse qui bouge). Deux essais de préparation à la Nuit pascale dans une paroisse moyenne. Aubanel, Avignon, 1956; 87 p.

Aubry (Joseph, s.d.b.) : *Le Saint-Esprit et notre vie spirituelle.* Feuillets de vie spirituelle, n° 30. Fleurus, Paris, 1956; 77 p.

Bonnard (P.) : *Sur le chemin de la croix.* Bonne Presse, 1957; 55 p.

Caffarel (Henri) : *Propos sur l'amour et la grâce.* Feu Nouveau, Paris, 1956; 300 p.

Cristiani (Chanoine L.) : *Un prêtre redouté de Napoléon, P. Bruno Lantéri* (1759-1830). Procure des Oblats de Marie, Nice, 1957; 161 p.

Delhaye (Ph.) : *Rencontre de Dieu et de l'homme*, Foi, Espérance, Charité, vertus théologales en général. Desclée, Tournai, 1956; 156 p.

Dell'Oro (Dom Ferdinando), salésien : *La solenne veglia pasquale*, extrait de la *Rivista Liturgica*, an. XL-1953.

Duperray (Edouard) : *Ambassadeurs de Dieu à la Chine*, textes recueillis et présentés par E. Duperray (Église vivante). Casterman, Paris, 1956; 280 p.

Essor ou déclin des patries ? Congrès national Pax Christi, Lyon, 25-26 février 1956. Pax Christi, Paris, 1956; 113 p.

Laureilhe (M.-Th.) : *Saint Dominique et ses fils*, textes choisis, traduits et annotés par M.-Th. Laureilhe. Fayard, Paris, 1956; 285 p.

De Locht (P.) : *L'amour dans le mariage, perspectives chrétiennes.* Feuilles familiales. Berchem-Sainte-Agathe, Bruxelles, 1956; 54 p.

Meinerts (Max) : *Begegningen in meinem Leben.* Aschendorff, Munster, 1956; 67 p.

Panneton (Chanoine G.) : *Le ciel ou l'enfer*, II : L'enfer. Beauchesne, Paris, 1956; 275 p.

Pie XII, l'éducation et la culture, publié sous le haut patronage de l'Observateur permanent du Saint-Siège auprès de l'Unesco. Fleurus, Paris, 1956; 236 p.

Sermons du saint Curé d'Ars, choisis et présentés par Josse Alzin. Éd. du Soleil Levant, Namur, 1956; 189 p.

Saint Ignace de Loyola, textes choisis et présentés par Ch. Lambotte, s.j. (Les écrits spirituels des saints). Autobiographie, exercices spirituels, constitutions de la Compagnie de Jésus, correspondance, journal spirituel. Éd. du Soleil Levant, Namur, 1957; 187 p.

Saint Louis-Marie Grignion de Montfort, textes choisis et présentés par R. Christoflour. Éd. du Soleil Levant, Namur, 1957; 190 p.

Steinmann (Jean) : *La critique devant la Bible*. (Je sais — je crois). Fayard, Paris, 1956; 120 p.

Templier (Joseph) : *L'amour partagé* (Mon village). Éd. ouvrières, Paris, 1956; 174 p.

Saint Vincent Ferrier, textes choisis et présentés par Bruno H. Vandenberghe. Traité de la vie spirituelle, extraits de sermons et fioretti. Éd. du Soleil Levant, Namur, 1956; 189 p.

W. A. Visser't Hooft : *Notre tâche œcuménique à la lumière de l'Histoire*. Knox, Genève, 1955; 16 p.

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles 4

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.

Garneau, 47, rue Buade
Québec
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa-N*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 2-1957.